شرح فصوص الحکم

محی الدین ابن عربی

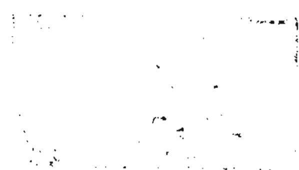
(جلد اول)

نگاشته:

تاج الدین حسین بن حسن خوارزمی

به اهتمام: نجیب مایل هروی





شرح فصوص الحکم

محی الدین بن عربی

نگاشته:

تاج الدین حسین بن حسن خوارزمی

بین سالهای ۸۳۵-۸۳۸ هجری

جلد اول

باهتمام:

نجیب مایل هروی

تهران - ۱۳۶۴

٭ شرح فصوص الحکم

٭ خوارزمی

٭ تصحیح: نجیب مایل هروی

٭ حروفچین: حروفچینی گیتی خودکار ۸۹۰۸۷۷

٭ لیتوگرافی ۶۶۰

٭ چاپ آرین

٭ تعداد: ۱۲۰۰

٭ چاپ اول ۱۳۶۴=۱۴۰۶

٭ انتشارات مولی

تهران– خیابان انقلاب – چهارراه ابوریحان – تلفن ۶۴۹۲۴۳

فهرست مطالب

یادداشت مصحح

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم

ای درهمهٔ عالم پنهان تو و پیداتو　　　هم دردِ دل عاشق هم اهل مداوا تو

* بیت مزبور مطلع غزلی است از سروده‌های تاج الدین حسین بن حسن خوارزمی کبروی، یکی از دقیق‌ترین نویسندگان و شارحان و ادیبان سده هشتم و نهم هجری که به گفتهٔ امیر علیشیر نوائی[1] در دستگاه شاهرخ میرزا از جملهٔ دانشمندان ممتاز و برجستهٔ دربار به حساب می‌آمده تا آنکه بر اثرِ بیت مزبور — و شاید علایقی که از طریق عرفان و تصوف به ولایت و آراء شیعه اثنی عشری داشته بوده، یا بقول قاضی نوراللّه شوشتری بدلیل داشتن مذهب امامیه — بوسیلهٔ حنفیان هرات تکفیر شده، و توسط شاهرخ میرزا به محاکمه کشیده شده است و چون ایرادی بر وی

* شرح فصوص الحکم حسین بن حسن خوارزمی را که اینک در دست دارید، شوشتری در مجالس (۳۱۸ — ۳۱۹) به شیخ کمال الدین حسین خوارزمی — بانی سلسلهٔ حسینیهٔ همدانیه، نگارندهٔ ارشاد المریدین — نسبت داده است، که درست نیست. این شیخ حسین خوارزمی از مشایخ اواخر سده نهم و سدهٔ دهم هجریست که در ۱۸ شعبان سال ۹۵۸ هجری درگذشته، و محمود غجدوانی و شریف‌الدین فرزند شیخ حسین مزبور دو کتاب در مقامات وی نوشته‌اند به نامهای «مفتاح الطالبین» و «جادة العاشقین» که از فواید عصری در خصوص تاریخ، جغرافیا، تاریخ تصوف، مردمشناسی و... بسیار با اهمیت می نمایند. نگارنده در مقدّمهٔ آن دو اثر بتفصیل از دو نفر حسین خوارزمی نام که بین سده‌های هشتم تا دهم زیسته‌اند و در کتب رجال، تراجم آن دو بهم در آمیخته، سخن گفته است. در اینجا توجّه می دهم که: حسین بن حسن خوارزمی صاحب این شرح و شارح مثنوی مولوی (= جواهرالأسرار) دارای لقب «کمال الدین» نبوده، و این لقب بنا به تصریح محمود غجدوانی از آنِ حسین خوارزمی فرزند شهاب الدین است، و لقب حسین بن حسن خوارزمی، «تاج الدین» ذکر شده است. آقای دکتر درخشان در مقدمهٔ ینبوع الأسرار مطالب مهمی پیرامون حسین بن حسن خوارزمی نوشته‌اند، ولی مشکل لقب او را حل نکرده‌اند، اگر چند لقب «کمال الدین» را نیز نپذیرفته‌اند. باری از فحوای نامه‌های حسین فرزند حسن خوارزمی و یوسف اهل در فرائد غیاثی (ج ۲ ص ۵۶۰ — ۵۶۳ و ۵۶۹) محقَّق می شود که لقب او «تاج الدین» بوده است نه کمال الدین.

(۱) مجالس النفائس (ترجمه —) ص ۹.

(۲) حبیب السیر ۴/۱۰.

وارد نیامد، تبرئه شد، و به دیار خویش ــ یعنی خوارزم ــ بازگشت. امّا ازبکها از وی دست برنداشتند و در سال ۸٤۰ به شهادتش رسانیدند، و تن وی در خوارزم در پائین پای پیرش ابوالوفا بخاك سپرده شد[۲].

** تحقیقاتی که تاکنون بوسیله محقّقان و پژوهندگان ایرانی و خاورشناسان غربی در زمینه آثار کمال الدین حسین خوارزمی شده است وافی و کافی نمی‌نماید، با آنکه یافته‌های هریکی از آنان در شناختِ بهتر و بیشتر این دانشی مردِ عارف ارزنده است و مغتنم. برخی از آثار او را که ارباب کتب رجال و فهرست‌نگاران نسخ خطی یاد کرده‌اند، و آن مقدار، اشارات و ارجاعاتی که خود وی در برخی از آثارش، به مؤلّفات خود داده است به این قرار است:

۱ــ جواهرالاسرار و زواهر الأنوار. (شرح سه دفتر نخست مثنوی).

۲ــ کنوز الحقائق فی رموزالدقائق. (شرح منظوم مثنوی).

۳ــ نصیحت نامهٔ شاهی.

٤ــ المقصد الاقصی فی ترجمة المستقصی.

۵ــ دیوان اشعار. (هیأت ناقص آن به نام دیوان منصور حلاج چاپ شده است).

٦ــ تحفة الأبرار فی افضل الاذکار.

۷ــ شرح قصیده بُرده.

۸ــ رساله‌ای در عرفان.

۹ــ اساس القواعد. (در علم حساب).

۱۰ــ ینبوع الاسرار فی نصائح الآبرار.

اما بنده دراین گفتار درپی آن است که اثری تازه‌یاب و ناشناختهٔ خوارزمی را بشناساند، و آن شرحی است بر فصوص الحکم ابن عربی.

۱۱ــ شرح فصوص الحکم

در فهرست نسخه‌های خطی فارسی در قسمت شروح فصوص می‌خوانیم. «شرح فصوص الحکم: متن از محیی‌الدین عربی (م ٤۳۸). گزارش، از ناشناس و متأخر از شرح قیصری»[۳].

---

(۳) جلد ۲ (۱): ۱۲٤۳. ــ ظاهراً آقای اسماعیل عثمان یحیی در کتابشناسی ابن عربی: Histoire et Classification de l'oeuvre d'Iban Arabi شرح مزبور را از کمال الدین حسین خوارزمی خوانده است.

نسخه ای از این شرح در دارالکتب قاهره (۲۰) تصوف به خط روزبهان فرزند همام هندی نوربخشی مورّخ ۷ج ۱/ ۹۰۰ موجود است که در فهرست آن کتابخانه (۱: ۳۳۷) نیز شارح آن شناسانده نشده است. پس شارح شرح مزبور کیست؟

نگارنده هنگامی که عکس این نسخه را غرض تتبع و تصحیح فراهم آورد، و به مطالعهٔ آن پرداخت به اشارات و دقیقه هایی پی برد، و آن اشارات مبرهن گردانید که این شرح بوسیلهٔ کمال الدین حسین خوارزمیِ مشهور ساخته و پرداخته شده است. اشارات مذکور عبارتند از:

الف ــ اشعار شارح

می دانیم که کمال الدین حسین خوارزمی از شاعران سده هشتم و نهم هجری محسوب می‌شود. او را اشعاریست که مجموعهٔ ناقص آن بخطا به نام «دیوان منصورحلاج» در ایران بچاپ رسیده است. تحقیقات بعدی نشان داد که دیوان مزبور از حسین منصور حلاج نیست، بلکه از سروده‌های سوزناک شاعریست متخلص به «حسین[٤]» که قطعاً همین کمال الدین حسین خوارزمی می باشد.

در شرح فصوص الحکم مورد بحث نیز جای جای اشعار نغز و دلنشینی از طرف شارح آورده شده که تخلص «حسین» دارد. از آن جمله است اشعاری که بتأیید «نسبت عین بنده به حق» می‌آورد: «هرچند وظیفه آن بود که در افشای اسرار عنان خویش در دست عقل عاقبت‌اندیش نهم، و شاهد زیبا و دلبر رعنای حقایق را در جلباب احتجاب جلوه دهم، اما غلبات اشواق و سلبات اذواق؛

دامن کشانم می کشد سوی چنین گفتارها		تا آورم گلدسته ای زان دلگشا گلزارها

آنکه از روی غیرت در اوان قصد ازهار اسرار بدست منع دامان من می کشد، حالیا سر از گریبان من بیرون کرده در کشف ظهور حق در انفس و آفاق به زبان عاشق مشتاق در مخاطبهٔ خویش می گوید:

اگرچه در پس چندین هزار پرده نهانی		به چشم عارف بینا چوآفتاب عیانی
جهان به نور تجلی تست زنده ازآنرو		همه جهان تن وتنها توجان جمله جهانی

---

(٤) رك: به دیوان منسوب به منصور حلاج، صفحات ۸۸ــ ۱۱۳ــ ۱۷۹، و مقالهٔ دکتر مهدی درخشان در شماره مخصوص گروه زبان و ادبیات فارسی، ضمیمهٔ مجله دانشکده ادبیات تهران، سال ۱۳٦۰، تحت عنوان «دیوان منصور حلاج از کیست؟».

تو یوسفی و جهان عاشق تو همچون زلیخا — که دم بدم زتو یابد جهان پیر جوانی
برای جلوه حسنت برون شده همه اعیان — بسوی عالم صورت زملک غیب و معانی
به کبر یای تو او هام ماچگونه بردپی — که صد هزار مراتب برون زحد گمانی
جمال حسن دل آرای خویشتن تو ببینی — کمال سلطنت و کبر یای خویش تودانی
نشان دوست ببینی دلا زانفس وآفاق — اگر غبار نشانت به آب دیده نشانی
حسین دامن همت زگرد کون برافشان — هلاچه بستهٔ این خاکدان بر گذرانی

[ورق ۴۰— ر]

کمال الدین حسین خوارزمی نه تنها به فارسی شعر می سروده، بلکه به عربی نیز سروده هایی دارد که در همین شرح جای جای به آنها استناد کرده است. مثلاً در بحث «ظهور عین سالك برسالك» می نویسد: «این حسین را نیز از این خمخانه جامی است، و در میان دردی کشان میکدهٔ دردش نامی، لاجرم از سر ذوق و مستی می گوید:

أين جعلت يغيرخاطرى وطنا * لكنت اسرك ممن بعيدالوثنا
ولست اقبل جنات مكان لقى * وكيف آخذ تحسناليوسفى ثمنا
منى جعلت من احداق النهى قدحا * سقيت ذوق مدام سبب الفطنا
فيت فيك لادراك البقاء وقد * وصلب منزلة فيها لانت انا

[ورق ۳۹— ر]

ب — ارجاع به شرح مثنوی

می دانیم که کمال الدین حسین خوارزمی برسه دفتر اوّل، دوم و سوم مثنوی شرحی پرداخته است که به قول استاد روان شاد آقای بدیع الزمان فروزانفر این شرح را بعد از «کنوز الحقائق فی رموز الدقائق» پرداخته، و به نام ظهیرالدین ابراهیم سلطان فرزند شاهرخ و نوهٔ تیمور گورکان مدتی پیش از سال ۸۳۳ آغاز کرده... «مصنف این کتاب پیش از آغاز شرح مثنوی، ده مقدمه در ذکر احوال مشایخ طریقت و بیان اصطلاحات صوفیان و قسمتی از اصول و مبانی عرفان و تصوف ترتیب داده که بسیار مفید است...»[۵].

در دوجای شرح فصوص الحکم، شارح به مناسبتهایی به شرح مثنویش ارجاع می دهد، و می نویسد: «... واسطهٔ ارتقای ارواح طیبه به مراقی اعلی و رابطهٔ اعتلای

(۵) شرح مثنوی شریف، جزو نخستین از دفتر اول، یازده.

او به مدارج اقصی، عمل صالح است که قسمتی است از حکمت. و حضرت مولوی در مثنوی معنوی بدین اشارت کرد آنجا که فرمود، شعر:

حکمت دنیی فزاید ظنّ و شك　　حکمت دینی بود فوق فلك

و مادر **شرح مثنوی دیباچۀ دفتر ثالث [این قول] مولوی** را که می گوید «الحکم جنود اللّه تعالی فی ارضه یقوی بها ارواح المریدین» آورده‌ایم، و به تحقیق اقسام حکمت موشّح ساخته‌ایم و مقدمه‌ای در آن باب پرداخته؛ طالبان حقایق و اسرار را از آن موضع مطارح انظار باید ساخت». [ورق ۱ــپ، ۲ــر]

و این اشاره نیز، اوّلاً، دلیلی است استوار که شارح شرح فصوص الحکم مورد بحث کمال‌الدین حسین خوارزمی معروف است، و ثانیاً اینکه خوارزمی شرح فصوص‌الحکم را بعد از تصنیف شرح دفتر سوم مثنوی جلال‌الدین محمد مولوی بلخی ــیعنی بعد از سال ۸۳۳ــ ساخته و پرداخته است. و چون سال شهادت او را (۸٤۰) نوشته‌اند، باید شرح فصوص را بین سالهای ۸۳۳ تا ۸٤۰ پرداخته باشد.

ج ـ استشهاد به اشعار خواجه

شارح در بسیاری از فصهای این شرح فصوص به اشعاری استناد و استشهاد می‌کند، و آن اشعار را از سروده‌های شخصی ــکه او را فقط به عنوان «خواجه» می‌خواند ــ می‌داند. مثلاً در ورق [۲۵ــپ] می‌خوانیم: «خواجه ــقدّس اللّه سرّهــ می‌فرماید:

ای آنکه تو عقل عقل وجان جانی　　چه جای چنین سخن که صدچندانی
چون روی تراست نورروی توحجاب　　زان روی زپیدائی خودپنهانی»

و در بحث حکمت قدری می‌نویسد [۲۷ــپ]: «خواجه ــقدّس سرّهــ می‌فرماید:

درچشم توگرچه شکل بسیارآمد　　چون در نگری یکی بتکرار آمد
گر قدرت وفعل هست‌مارانه زماست　　زآنست که حق به ما پدیدار آمد».

این «خواجه» کیست که شارح بکرّات و مرّات به اشعار او استشهاد کرده، و باجملۀ دعائیه «قدّس اللّه سرّه» و فعل «فرماید» و عنوان «خواجه» از او یاد می‌کند؟

د ـ اشاره به کتاب نثرالجواهر

مراد شارح از این «خواجه» کسی است که کتاب «نثرالجواهر» را در رموز و غموض عرفانی پرداخته است. و ظاهراً کتاب مزبور اثری بوده منثور و آمیخته به اشعاری از مؤلف. در ورق [۳۴ــپ] در شرح فصوص مورد بحث می‌خوانیم: «خواجه

ــقدّس سرّه ــ در نثرالجواهر می‌فرماید که: «وجود کیست که غریق لجهٔ این بحر بی‌پایان و حریق شعله این آتش بی‌پایان نیست...».

و در بحث «عطایای ذاتیه» ورق [۳۷ــ ر] شارح می‌نویسد: «خواجه ــقدّس الله سرّه ــ در بیان این مقام در نثرالجواهر آورده‌اند:

برعقل چو کشف پرده‌ها بودمحال		عقل از پس پرده کرد ازعشق سؤال
تا هست رونده هستی اوست حجاب		ورنیست شود که بهره یابد زوصال
بنگرکه چه گفت عشق باعقل سلیم		من خضرزمانم و تو موسی کلیم
خواهی که شوی زصحبتم برخوردار		یکسوی نه، اعتراض و بنما تسلیم»

پس مراد از «خواجه» درقول شارح کسی است که کتاب «نثر الجواهر» را ساخته و پرداخته بوده است. و این نثرالجواهر از امّهات آثار سلسلهٔ کبرویه است که بنابر گفتهٔ گازرگاهی در مجالس العشاق (۱۵۶) از تألیفات خواجه ابوالوفای خوارزمی است.

خواجه ابوالوفا، عارف عالیمقدار و بنام سلسلهٔ کبرویه است که در اواخر سدهٔ هفتم و اوایل سدهٔ هشتم هجری می‌زیسته، و در سال ۸۳۵ وفات یافته است. وی بعد از شیخ خواجه سعید از مشایخ سلسلهٔ کبرویه بشمار می‌رود. خودش شجره‌اش را نظم کرده، و کمال الدین حسین خوارزمی ابیات مزبور را در جواهرالاسرار به این قرار آورده است:

رسید فضل علی راز احمد مختار		پس از علی حسن آمد خزینهٔ اسرار
حبیب وطائی و معروف پس سری وجنید		دو بوعلی است دگر مغربی سراخیار
عقیب این همه بوالقاسم و پس از نسّاج		امام احمد و پس سهروردی و عمار
پس از اکابر مذکور شیخ نجم الدین		که بود قدوهٔ اخیار و سروراِبرار
کمال و احمد وآنگه بهاء ملت و دین		دگرمحمد و پس بوالفتوح فخرکبار
زبعد این همه خواجه سعید و بعد ازوی		ابوالوفاست جهان علوم وجان وقار[۶]

بنابراین ــچون خواجه ابوالوفا از مشایخ بنام سلسله کبرویه و مرشد خواستنی کمال الدین حسین خوارزمی و هم مربی ومشوق او درپرداختن شرح مثنوی مولوی بوده‌است ــ این نیز از دلایل سخته و استوار یست که مبیّن اینست که این شرح فصوص الحکم

---

(۶) جواهر الاسرارج ۱ ص ۱۱۸، نیز رك: طرائق الحقائق ج ۲ ص ۱۰۲.

از ساخته های کمال الدین حسین بن حسن خوارزمی می باشد.

*** معرفی نسخه ها و شیوهٔ تصحیح

از شرح فصوص الحکم ــ که ما در صفحات گذشتهٔ این مقدّمه آن را از آنِ کمال الدین حسین خوارزمی دانستیم ــ سه نسخه بقرارز یرموجود است:

الف: نسخهٔ دار الکتب قاهره

نسخه ایست به خط نستعلیق ۲۷ سطری که بوسیلهٔ روزبهان فرزنده همام هندی نوربخشی در۷ج۱/۹۰۰ کتابت شده است. این نسخه به شمارهٔ ۲۰ تصوف در دارالکتب قاهره موجود است و دارای ۳٤۷ برگ می باشد[۷].

نسخه مزبور قدیمترین نسخهٔ موجود از شرح فصوص الحکم مورد بحث است و نیز کاملترین آنها. این نسخه در برخی از مواضع نَمْدیده و مخدوش شده، و در پاره ای از موارد کلمات بسیار پیچیده و بدخط وناخوانا کتابت شده است، ولی بقیاس با نسخهٔ دوم کم غلط می نماید. مصحح این نسخه را بدلیل کمال و قدمت آن در این تصحیح اساس قرار داده، و در پاورقیها و قسمت نسخه بدلها آن را با علامت «قا» نموده است.

ب: نسخهٔ کتابخانهٔ گنج بخش

دومین نسخهٔ موجود از شرح فصوص الحکم خوارزمی نسخه ایست به خط نستعلیق و شکسته نستعلیق ۲۲ سطری از سدهٔ یازدهم هجری، دارای ۵۸۵ صفحه که در کتابخانهٔ گنج بخش (پاکستان) محفوظ است[۸]. آغاز این نسخه با نسخهٔ قاهره اختلاف دارد، بطوریکه در نسخهٔ مزبور بعد از حمدباری تعالِی و صلواتِ خاتم الانبیاء ــ صلَّی اللّه علیه وآله وسلَّم ــ چهارفصل درباب حضرات ذاتیه و مراتب کلیه و اسماء و صفات و عوالم ومجالی ومطالع و کشف سرّ مبداء و معاد آمده است.

ج: نسخهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران ۹۵۱۶.

نسخه ایست بخط نستعلیق، دارای ۳۶۲ برگ ۲۱ سطری گو یا نوشتهٔ سدهٔ دهم هجری. دیباچهٔ شارح و قسمتی از مقدّمه از ین نسخه افتاده است ولی بقیاس با نسخهٔ گنج بخش، صحیح تر و کامل تر است. از ین نسخه در قسمت اختلاف نسخ با علامت «دا» یاد کرده ایم.

---

(۷) فهرست مخطوطات ۱: ۳۳۷، فهرست نسخه های خطی فارسی ۱۲٤۳.

(۸) فهرست ج ۲ ص ۷٤۳ــ ۷٤٤.

مصحح در آغاز مصمم بود که اختلاف نسخ و مقدمهٔ نسخهٔ گنج بخش را در پایان هر صفحه بیاورد، ولکن بدلیل وجود اختلافات فاحش در برخی از مواضع، و افتادگیهای نسخهٔ گنج بخش و یا وجود برخی مطالب در نسخهٔ مزبور ــ که عدم آن مطالب از کمال نسخهٔ اساس نمی کاهد ــ ما را برآن داشت که در پاورقی ها فقط به ضبط نشانی سور و آیات قرآن کریم و نسخه بدلهای جزئی بسنده کنیم و جمیع نسخه بدلها را بعد از متن بیاوریم.

اما در تصحیح متن فصوص الحکم چه نسخهٔ قاهره و چه نسخهٔ گنج بخش کافی نمی‌نمود، از اینرو مصحح متن فصوص را با نسخه مصحح آقای دکتر ابوالعلاء عفیفی مقابله کرد و دو نکته زیر را ملحوظ و منظور کرد:

اوّلاً اینکه متن فصوص الحکم براساس دو نسخهٔ مزبور در برخی موارد با متن مصحح آقای عفیفی فرق داشت، بطوریکه شارح باتوجه به فرق مزبور به شرح متن پرداخته بود. مصحح در اینگونه موارد ضبط دو نسخهٔ مزبور را بارتباط ترجمه و شرح آن حفظ کرد.

ثانیاً اینکه متن فصوص براساس دو نسخهٔ مزبور غلطات و سقطاتی داشت. دراین صورت مصحح نواقص متن را از روی متن فصوص الحکم، طبع آقای عفیفی برطرف کرد.

رسم الخط هر دو نسخه از ویژگی خاصی برخوردار نبود جز آنکه «چ» بصورت «ج» و «گ» بصورت «ك» کتابت شده بود، و نیز برخی از کلمات برسرهم نوشته شده بود که ما هیأت امروزی و معمول را برگزیدیم و دراین چاپ رسم الخط رایج فارسی را رعایت کردیم.

و ارقامی که بین [ ] با علامت اختصاری «ر» و «پ» در متن نموده شده، نمایندهٔ پایان روی و پشت اوراق نسخهٔ قاهره است.

استدراک

۱: قیصری و خوارزمی

از پسِ مطالعه و بررسی شرح خوارزمی دریافتم که میان شرح وی برفصوص الحکم و شرح شرف الدّین داود قیصری متوفای ۷۵۱ هجری شباهتهای زیادی

موجود است؛ از این روی به مقایسهٔ این دو شرح پرداختم و در حین مقایسه در یافتم که شرح خوارزمی را نمی‌توان از شروح مستقل فصوص الحکم بشمار آورد؛ زیرا خوارزمی این شرح را با توجه به شرح قیصری پرداخته است نه آنچنانکه بابا رکنا و دیگران به شرح قیصری توجّه دارند، بل توجه خوارزمی به گزارش قیصری بیش از آنست که معاصران و یا متأخّران داشته‌اند. خوارزمی گزارش قیصری را اساس و پایهٔ این شرح قرار داده و پابپای قیصری پیش رفته است بطوریکه همچون قیصری متن فصوص را تقسیم کرده و همچون او به شرح مباحث موجز فصوص پرداخته است. آن بهره از مطالبی که در گزارش خوارزمی دیده می‌شود و در شرح قیصری نیست عبارتند از: مبلغی اشعار فارسی از سنائی و عطار و مولوی و خواجه ابوالوفا و خود شارح، و نیز در دو مورد مطالبی در حدّ هفت سطر به نقل از نثر الجواهر ابوالوفا، و در یک مورد اشاره‌ای به شرح عبدالرزاق کاشانی. بقیهٔ مطالب در گزارش خوارزمی عیناً مطابق است با گزارش قیصری؛ بطوریکه خوارزمی از ترجمهٔ متصرفانهٔ مقدّمهٔ قیصری شروع می‌کند و تا پایانِ فصوص پابپای قیصری پیش می‌رود.

باید متذکر شوم که این ترجمه و برگردانِ خوارزمی همانندِ کار عزّالدین محمود کاشی در پرداختن مصباح الهدایة نیست؛ زیرا که همچنانکه می‌دانیم مصباح الهدایة ترجمهٔ محض عوارف المعارف نیست بلکه محمود کاشی در پرداختنِ مؤلَّفه اش عوارف را مأخذ عمدهٔ خود قرار داده و مطالبی از کتاب اللمع ابونصر سراج و قوت القلوب ابوطالب مکّی و رسالهٔ قشیری بر آن افزوده است[۹] آنچنانکه کتابش هم از جهت ساختاری و هم از لحاظ مطالب عیناً باعوارف مطابق نیست.

اما شرح فصوص خوارزمی سوای اشعار فارسیِ آن و حدودِ ده سطر مطالبی که از نثر الجواهر و شرح فصوص عبدالرزاق کاشانی برگرفته، عیناً مطابق است با شرح بسیار عمیق و ارزنده‌ای که قیصری بر فصوص نوشته و در واقع مبنای جمیع شروح بعد از او قرار گرفته است. برای روشن نمودن این مطلب، به قیاس قسمتی از مقدّمه شرح خوارزمی و گزارش قیصری توجه می‌دهم[۱۰]:

---

(۹) رک: مصباح الهدایة ۶۰ـ۶۳. نمونهٔ دیگر آن تجارب السلف هند و شاه است با قیاس به الفخری ابن طباطبا.

(۱۰) باید گفت که جامی در نقد النصوص در فص اسماعیلی، مطلبی را که در اعدام وجودات ثانی ص ۱۶۹ س ۱۵ـ ص ۱۷۰ س ۱۱ آورده بعینه از شرح خوارزمی برگرفته است.

* شرح خوارزمی
فصل دوم: در اسماء و صفات

بدانکه حق سبحانه و تعالی را به حسب «کلّ یوم هو فی شأن» در مراتب الهی شؤون و تجلیّات است و او را به حسب شؤون و تجلیّات اسماء و صفات است، و صفات او ایجابی یا سلبی است. و ایجابی نیز یا حقیقی بود که در وی اضافت را هیچ مدخلی نباشد چون حیات و وجوب و بقا؛ یا اضافی باشد چون ربوبیت و علم و ارادت؛ یا محض اضافت باشد مثل اوّلیّت و آخریّت.

اما صفاتِ سلبی چون غنا و سبّوحیّت و قدوسیت. و هر یک را از صفات ایجابی و سلبی وجودی است؛ چه وجود چنانکه عارض می‌شود بر عدم، بر معدوم نیز بوجهی عارض می‌گردد، و آن عبارت است از: تجلیّاتِ ذاتِ حق سبحانه و تعالی بر مقتضای مراتب او، که همه را جامع مرتبهٔ الوهیّت است که لسان شرع معبّر است به عَما، و اوّل کثرتِ واقعه در وجود و برزخ در میان مظاهر خلقیه اوست از آنکه ذات حق تعالی اقتضا کرد به ذات خود، به حسب مراتب الوهیّت و ربوبیّتِ خویش، صفات

* شرح قیصری
الفصل الثانی: فی اسمائه و صفاته

اعلم ان للحق سبحانه و تعالی بحسب «کلّ یوم هوفی شأن» شؤونات و تجلیّات فی مراتب الالهیة و ان له بحسب شؤونه و مراتبه صفات و اسماء، و الصّفات إمّا ایجابیة أو سلبیه، و الأوّل إما حقیقیة لا اضافة فیها کالحیاة و الوجوب و القیومیة علی أحد معنیها، أواضافیة محضة کالأوّلیة و الآخریة، أو ذواضافة کالربوبیة و العلم و الارادة و الغانی کالغنی و القدوسیّة و السُّبّوحیّة و الکلّ منها نوع من الوجود سواء کانت ایجابیة أوسلبیة لأن الوجود یعرض العدم والمعدوم أیضاً من وجه ولیست الا تجلیّات ذاته تعالی بحسب مراتبه الّتی تجمعها مرتبة الالوهیة المنعوتة بلسان الشرع بالعماء، وهی اوّل کثرة وقعت فی الوجود و برزخ بین الحضرة الأحدیّة الذاتیّة و بین المظاهر الخلقیة لان ذاته تعالی اقتضت بحسب مراتب الالوهیة و الربوبیّة صفات متعدّدة متقابلة کاللطف و القهر و الرحمة و الغضب و الرضا و السخط و غیرها و تجمعها النعوت الجمالیة و الجلالیة اذ کلّ ما یتعلّق باللطف هو الجمال و ما یتعلّق

متعدّدهٔ متقابله را، چون لطف و قهر و رحمت و غضب و سخط و رضا و غیر این. و جمیع این نعوت متقابله را جمالی و جلالی جامع است از آنکه هر چه تعلّق به لطف و رحمت دارد جمالی است و آنچه تعلّق به قهر و نقمت دارد جلالی است. و هر جمالی را جلالی و هر جلالی را جمالی است چنانکه امیرالمؤمنین علی کرّم اللّه وجهه می فرماید: سبحانه من اتسعت رحمته لأولیائه فی شدّة نقمته و اشتدّت نقمته لاعدائه فی سعة رحمته.

(ص ۲۱)

بالقهر هو الجلال و لکلّ جمال أیضاً جلال کالهیمان الحاصل من الجمال الالهی فانّه عبارة عن انقهار العقل منه و تحیره فیه و لکلّ جلال جمال، و هو اللطف المستور فی القهر الالهی کما قال اللّه تعالی: ولکم فی القصاص حیاة یا أولی الألباب. قال امیر المؤمنین [علی] علیه السّلام: سبحان من اتسعت رحمته لأولیائه فی شدة نقمته و اشتدّت نقمته لاعدائه فی سعة رحمته.

(ص ۱۲)

و نیز بنگرید و قیاس کنید این نمونهٔ دیگر را از فصّ ابراهیمی:

* شرح خوارزمی

فمنا من یعرف... الخ

پس بعضی از ما از آن قبیل است که می‌شناسد که معرفت بعضِ ما مر بعضی را واقع است در مرآتِ ذاتِ حق، و حضرت علم او هم به اعطای اعیان ما این عرفان را به حکم مناسبت واقعه است در میان این اعیان، و بعضی از ما نمی‌داند این حضرت را، و تعارف را در میان اعیان ادراک نمی کند به سبب غواشی ناتجه از نشأتِ عنصریه و از اطواری که در او ظاهر شده عینِ انسانیه تا هنگام

* شرح قیصری

فمنا من یعرف... الخ.

ای فمنّا من یعرف ان فی مرآة ذات الحق و حضرة علمه وقعت هذه المعرفة لنا ای معرفة بعضنا بعضنا بنا أی باعطاء اعیاننا ذلک العرفان بحکم المناسبة الواقعة بینها، و منّا من یجهل تلک الحضرة و التعارف الواقع بین الأعیان لسبب الغواشی الناتجة من النشأة العنصریة و الأطوار الّتی یظهر فیها العین الانسانیة الی حین وصولها الی هذه الصورة الالفیة. کما قال:

واظنها نسیت عهودا بالحمی

وصول بدین صور الفیه. کما قال:

واظنهانسیت عهودا بالحمی
ومنازلا بفراقها لم یقنع

و چون اوّل حال اهل کمال و مقام محبوبان حضرت ذوالجلال است که ایشان را مشاهدهٔ جلالِ حق از مطالعهٔ جمالش حجاب نگردد چون طایفهٔ محجوبین به خلق از حق، و ملاحظهٔ جمال حق نیز از مراقبهٔ جلالش حاجب ایشان نشود چون فرقهٔ محجوبین به حق از خلق.

و دوم حال طایفهٔ محجوبین است که اعتبار به شأنِ ایشان نیست و از حریم قربِ حضرت دورانند، و از سرادقاتِ عزّت مهجور، شیخ قدّس سرّه از انخراط در سلک این طایفه استعاذه می کند که: أعوذ باللّه أن أکون من الجاهلین.

[۹۳ــ پ]

ومنازلا بفراقها لم یقنع

و لما کان الأوّل حال اهل الکمال المحجوبین المعتنی بهم الّذین لا یحجبهم جلال الحق عن جماله کالمحجوبین بالخلق عن الحق و لاجماله عن جلاله کالمحجوبین بالحق عن الخلق، وهم المهیّمون الباقون فی الجمع المطلق.

والثانی حال المحجوبین المطرودین الّذین لایبٰالی بهم قال: أعوذ باللّه أن أکون من الجاهلین[۱۱].

[ص ۱۷۵]

باری با توجه به این که شرح خوارزمی ترجمه گونه ایست از گزارشِ قیصری، متن شرح قیصری را به عنوانِ نسخه ای کمکی برگرفتم و به مقابلهٔ آن با شرح خوارزمی پرداختم، و بدخوانیهای کتّاب نسخه های «قا» و «پا» را به مدد آن برطرف کردم.

---

(۱۱) نگارنده سوای دیباچه ای که در نسخهٔ «پا» آمده تمامی مقدّمهٔ نسخهٔ مزبور را الحاقی می دانم؛ زیرا از محقّقی چون خوارزمی بدور است که مطالبی را بتفصیل در مقدّمهٔ دو کتاب خود یعنی شرح مثنوی و شرح فصوص بعین عبارت بیاورد.

۲: مقدّمهٔ نسخهٔ گنج بخش[۱۲].

همچنانکه در بخش نسخه شناسیِ شرح فصوص خوارزمی متذکّر شدم نسخهٔ کهن‌تر و صحیح‌تر شرح خوارزمی نسخهٔ دارالکتب قاهره است که اساس کارِ منِ بنده در تصحیح شرحِ مورد بحث قرار گرفته؛ امّا این نسخه از شرح اوّلین عبارت مقدّمهٔ فصوص شروع می‌شود و تا پایان شرح را در بردارد و فقط بقدر یک ورق از شرح فصّ آدمی افتادگی دارد؛ ولیکن نسخهٔ گنج بخش که از آخر بقدر چندین ورق کسر دارد دارای مقدّمه‌ایست که در نسخهٔ دارالکتب قاهره نیامده است. همچنانکه گفتیم این مقدّمه ترجمهٔ متصرّفانهٔ مقدّمهٔ قیصری است که متضمّن مطالبی در بیان: تباین مشارب ارباب حال[۱۲]، حضرات ذاتیه و مراتب کلّیه، اسماء و صفات و تفاوت درجات آنها، عوالم و حضرات و طبقات آن چون مجالی و مطالع و منصّات، کشفِ سرّ بَدْو و ایجاد و مبدأ و معاد، ولایت و نبوّت و رسالت می‌باشد. این مطالب با عین عباراتی که در مقدّمهٔ شرح مورد بحث دیده می‌شود در جلد اوّل شرح مثنوی خوارزمی یعنی جواهر الأسرار و زواهر الأنوار نیز آمده است[۱۳].

باری این مقدّمه هر چند که به شرح فصوص ارتباط معنایی دارد، در نسخهٔ دارالکتب قاهره نیست، از سوی دیگر فیلمی که از نسخهٔ گنج بخش برای بنده فرستاده‌اند[۱۴] در بعضی قسمتها بسیار تاریک است و در پاره‌ای از موارد بسیار پرنور؛

---

(۱۲) این بهرهٔ مقدّمه بقیاس مقدّمهٔ قیصری و ترجمه گونه‌ای که خوارزمی از آن کرده و در آغاز شرح مثنوی جای داده بسیار ناقص می نماید. و ظاهراً کاتب نسخهٔ «پا» برشی از آن را کتابت کرده‌است، لهذا به قصد اینکه مقصود شارح بتمام و کمال مبیّن شود نقص ناشی از افتادگی آن را با توجه به جواهر الاسرار ج ۱ ص ۱۵۰ برطرف کردیم. در نسخهٔ «دا» بخشی از ین مقدمه آمده و اوایل آن ساقط است.

(۱۳) رک: جواهر الأسرار، تصحیح دکتر جواد شریعت: ج ۱ ص ۱۶۷ــ ۱۶۸ و ۱۷۶ــ ۱۷۷ و ۱۷۹ــ ۱۸۱ و ۱۸۲ــ ۱۸۶ و ۱۸۶ــ ۱۹۳. نیز متذکر می‌شوم که خوارزمی در مقالهٔ دهم در بحث عود روح رسالهٔ اصول عشرهٔ نجم الدین کبری را به روشِ خود ترجمه کرده است، ص ۲۱۲ــ ۲۳۵. رک: مقدمهٔ نگارنده بر اصول عشره، چاپ تهران.

(۱٤) این فیلم به یاری و مدد دوست دانشمند و فاضل بزرگوارم جناب آقای سیّد عارف نوشاهی در دسترس بنده قرار گرفت. قصد داشتم که در اینجا چند سطری در احوال و آثار این پاکباختهٔ زبان و فرهنگ فارسی بنویسم ولیکن به حکم آنکه «شمع تبریز نه شمعیست که غایب گردد» بدان نپرداختم؛ چه فهارس کتابشناسانه و آثاری چون ترجمه و تعلیق کتاب جامی و تحقیق در پیرامون کتاب مفصّل «شریف التواریخ» معرّف و مبیّن شخصیتِ علمی ایشان در میان محقّقان فارسی زبان تواند بود. یاد کردِ این نکته را لازم می‌دانم که اگر کتابِ جامی تألیف آقای علی اصغر حکمت در ایران تجدید چاپ شود بایسته است که تعلیقات محقّقانهٔ آقای نوشاهی به فارسی ترجمه شود و ضمیمهٔ آن کتاب گردد.

بطوریکه خواندنِ آن در پاره‌ای از موارد مقدور نیست. نیز در قسمت مقدمهٔ نسخهٔ مذکور افتادگیهای زیادی دیده می‌شود که نگارنده افتادگیهای مزبور را با توجّه به مناسبتِ معنایی از جواهر الأسرار، طبع آقای دکتر شریعت برگزیدم و در میان [ ] به مقدّمهٔ شرح مورد بحث برافزودم.

در پایان نخست از همکار ارجمندم آقای مفید ــ مدیر انتشارات مولیٰ ــ تشکر می‌کنم که هنگامِ چاپ این شرح از هیچگونه همکاریی بابنده دریغ نکردند، و از کارکنان ارجمند شرکت حروفچینی گیتی خودکار سپاسگزارم که سختگیریها و تجدید نظرهای بنده را در زمینهٔ چاپ این کتاب با کمال دقّت و خوشخویی مرعی داشتند. ولله الحمدربّ السّماوات و الأرض ربّ العالمین، و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد وآله أجمعین و سلّم تسلیماً کثیراً.

مؤخّره
(تکملهٔ مقدّمه)

در سال ۱۳۶۲ شمسی که با نسخه‌های خطّیِ شرح فصوص‌الحکم از حسین خوارزمی آشنا شدم و به تتبُّع آن کتاب پرداختم، پس از مقابلهٔ نسخه‌ها، مقدمه‌ای، باختصار، بر این کتاب نوشتم و در آن به دو نکته توجّه دادم: یکی اثبات اینکه این شرح از حسین خوارزمی مقتول ۸۳۹ یا ۸۴۰ است، و دو دیگر اینکه این شرح، همانند بسیاری از شروح فارسی فصوص‌الحکم، شرحی مستقل نیست بلکه براساس شرح قیصری، ساخته شده است. در آن مقدمه ــ که پیش از مؤخرهٔ حاضر آمده است ــ به ترجمهٔ احوالِ خوارزمی نپرداختم؛ زیرا آنچه، تا ایّام نگاشتنِ مقدمه، دستیابم شده بود، همان مطالبی بود که آقای دکتر مهدی درخشان در مقدّمهٔ خود، بر اثرِ دیگر خوارزمی ــ ینبوع الأسرار ــ آورده‌اند. از پسِ یک سال و چند ماه که کتاب حاضر در دستِ حروفچینی و غلط گیری بود، و نگارنده بام و شام در پیِ تتبُّع مآثر چاپی و خطّیِ عرفانی؛ نکته‌هایی یافتم که ذکر آنها، هم در شناختِ خوارزمی و شرح فصوص او، مفید است و هم می‌تواند تکمله‌ای باشد بر مقدمهٔ نگارنده، وسرانجام آشنایی بهتر با حسین خوارزمی مقتول.

باری در آغاز، بر آن شدم که یک نکتهٔ اساسی از نکته‌های مزبور را در مقدمهٔ قبلی بگنجانم و پس از آن طیِ مقاله گونه‌ای، مطالب را دریکی از مجلّه‌های علمی و تحقیقاتی در تهران بچاپ برسانم، با آنکه آن نکته را در پاورقی نخستین صفحهٔ مقدمه

گنجاندم، ولی از آنجا که چاپ و انتشار این شرح، به پایان رسیده بود و نیز بدان جهت که تصوّر کردم که چاپ آن مقال در نشریه‌های ادواری، شاید تا پایان سال جاری مقدور نباشد، برآن شدم تا آن مطالب را با اختصارِ تمام در ین مؤخره — که حیثیت تکملهٔ مقدمه را دارد — عنوان کنم.

نخستین نکته‌ای که هم اکنون نگارنده را متعجب، و نیز متحیّر می کند و بنزدش از اعجب عجایب است، اینست که: جامی — متوفای ۸۹۸ در سنِ ۸۱ سالگی — در نفحات الانس — که در ۸۸۳ آن را ساخته، و نیز در هنگام شهادت حسین خوارزمی در ۸۳۹، بیست و سه سال داشته، و قطعاً شخصیتی چون خوارزمی را که از یکسو با بعضی از دانشیانِ عارفِ خراسان ارتباط داشته، و از سوی دیگر مرید خواجه ابوالوفا متوفای ۸۳۵ بوده، که جامی از وی در تذکره‌اش یاد کرده[۱]، می شناخته و هم از واقعهٔ محاکمهٔ او در زمان شاهرخ (۸۰۷ — ۸۵۰) که در هرات برگزار شده بود، مطلع بوده؛ پس چرا و به چه علّت متذکر ترجمهٔ وی نشده است؟

اگر بگوییم که وی از پیرِ او — ابوالوفا — یاد کرده، و خوارزمی در مرحله‌ای از عرفان بوده که آوردنِ ترجمهٔ وی در کنار تراجم مشایخ لازم نبوده است؛ پاسخ اینست که جامی آنگاه که خواسته است که احوال شخصیتی را بیاورد، هرگز به این مسأله، که صاحب ترجمه در چه درجه و مرحله‌ای از سیر و سلوک بوده، و آیا به مقامِ شیخی رسیده یا نه، توجّه نداشته، و بهمین علت است که در ذیل، مثلاً، ترجمهٔ علاء الدوله سمنانی، از گمنام‌ترین مریدان او مانند اخی محمد دهستانی، تقی الدین علی دوستی، عبدالله غرجستانی، محمود طوسی، اخی علی قتلق شاه[۲] و... حتّی در حدّ دو سه سطر، مطالبی که هیچ گوشه‌ای از احوال و سرگذشت آنان را روشن نمی کند، چشم نپوشیده، در حالی که خوارزمی اگر در میان خانقاهیان، منزلتِ شیخی نیافته، بدون شک از محقّقان بسیار بسیار عمیق و اندیشه‌ورِ صوفیه در عصر خود قلمبند می شده، و بی توجّهی به او، براساس سؤال مزبور، از سوی جامی، نمی تواند توجیه پذیر باشد.

مطلبی دیگر که در ین خصوص گفتنی است، اینست که، بدون تردید، جامی در پرداختنِ نقدالنصوص، در چند مورد به شرح فصوص خوارزمی توجّه داشته، و همچنانکه در یکی از پاورقیهای مقدّمه آورده‌ام لااقل در یک مورد عین عبارات شرح خوارزمی را — بی آنکه متعرض اصل مأخذ بشود — نقل کرده است، که این دقیقه نیز دالّ بر شناختِ جامی از خوارزمی تواند شد، پس بی توجّهی و نپرداختن به ترجمهٔ او،

چه دلیلی می تواند، داشته باشد؟

ممکن است که خوانندهٔ ارجمند بگوید: همچنانکه علامه قزوینی گفته است[۳]، جامی به علت عصبیت مذهبی، بسیاری از اعلام مشایخ صوفیه را — که شیعی مذهب بوده‌اند — نادیده گرفته، و متعرض نشدنِ ترجمهٔ خوارزمی را نیز بهمین دلیل می‌توان توجیه کرد. در پاسخ می گوییم که: با آنکه خوارزمی در ترجمهٔ المقصدالاقصی فی ترجمة المستقصی[۴] — که در سرگذشت رسول اکرم (ص) و پنج خلیفهٔ نخستین است — سرگذشت ائمهٔ امامیه را — تا حضرت رضا (ع) — افزوده، و با آنکه در جواهرالاسرار و نیز در ینبوع الاسرار و هم در شرحِ فصوص به علی (ع) و معتقداتِ شیعه، بسیار حرمت می گذارد، ولی خوانندهٔ محقّق همین که شرحِ فص شیثی و مسألهٔ ختم ولایت مطلقه را در شرح وی بخواند، بسهولت درمی‌یابد که خوارزمی در فروع از شافعیان است نه از شیعیان؛ هر چند تمایلی عمیق همانند بسیاری از خواص محقّقان و عارفان اهل سنّت به‌تشیّع، دارد. باری، بهرحال، از ین اشارهٔ مجمل می توان گفت: اینکه جامی ترجمهٔ خوارزمی را در نفحات نیاورده، به دلیل شیعی بودنِ وی نیست.

بازهم همان سؤال عنوان می شود که پس به چه دلیل...؟ نگارنده می پندارم که جامی به علتِ شهرتِ رسمی و عزّتی که در میان حنفیان هرات داشته، و به دلیل اینکه آنان از غزلِ سوزناک خوارزمی به مطلع «ای دز همهٔ عالم پنهان تو و پیدا تو + هم دردِ دلِ عاشق، هم اصل مداوا تو» او را تکفیر کردند و بد دین خواندند، و گویا نیز به دلیل سوءظنّ دستگاهیانِ شاهرخ نسبت به خوارزمی، از آوردنِ ترجمهٔ او احتراز کرده است. چنانچه حتّی علی شیر نوائی نیز در ترجمهٔ خوارزمی، بنوعی، بدبینی خود را نسبت به او نشان می دهد آنجا که می گوید: «اما اخلاق وصفاتش منافی ضیاء علم باطن او بود»[۵].

* *

نکتهٔ دیگر، کُبْرَوی بودنِ خوارزمی است. در اینکه حسین خوارزمی مقتول را، متأخّران ازتذکره نویسان، کبروی دانسته اند، هر چند بظنّ قریب بیقین، بر اثرِ تداخلی است که میان ترجمه حسین خوارزمی مقتول و کمال الدین حسین خوارزمی عنوان شده، و نیز هر چند که نمی تواند مستند به آثار خوارزمی مقتول و نگاشته های عصری او باشد، ولی آن چنانکه گفته‌اند: «نسبت او به نجم کبری قولی است ناصواب[۶]» درست نیست؛ زیرا وقتی به استناد آثارش می پذیریم که او مرید خواجه ابوالوفا بوده

است، چرا نتوانیم گرایش و نسب روحی او را در طریق عرفان به کبرویّه پذیره شویم؟ زیرا می دانیم که خواجه ابوالوفا خرقهٔ ارادتش را به پنج واسطه، به نجم کبری می رساند، چنانکه خودِ وی در ین خصوص گفته است:

رسید فیض علی رازِ احمد مختار — پس از علی حسن آمد خزینهٔ اسرار
حبیب وطائی ومعروف پس سریّ وجنید — دوبوعلی است د گرمغربی سرِاخبار
عقیب این همه بوالقاسم و پس ازنسّاج — امام احمدوپس سهروردی وعمّار
پس ازاکابرمذکورشیخ نجم الدین — که بود قدوهٔ اخیاروسرورِابرار
ز بعدِ این همه خواجه سعیدو بعدازوی — ابوالوفاست جهان علوم وجان وقار[7]

سوای این شجرهٔ منظوم، و جدا از تعلّق نسب بسیاری از مشایخ صوفیهٔ سدهٔ هفتم تا دهم به نجم کبری، خوارزمی به او و آثارش بسیار توجّه داشته، و نه تنها از «فوائح» او مکرر نقل قول کرده، بل در جملات دعائیه ای که پس از نام او آورده، از خدای تعالی خواسته است که از فتوحات نجم کبری به وی، چیزی برساند؛[8] مضاف براینها خوارزمی در مقالهٔ نهم از مقالاتِ دهگانهٔ جواهرالاسرار، اصول عشرهٔ نجم الدین کبری را ترجمه ای توأم با شرح کرده، «از برای اقتدا به نجم کبری که موجب اهتداست»[9].



موضوعی دیگر، که در بارهٔ خوارزمی مقتول، بسیار بسیار اهمیت دارد، مسألهٔ لقبِ اوست که همهٔ متأخران و معاصران او را با لقب «کمال الدین» خوانده اند و در پشت جلدهای آثارش نیز همین لقب را ضبط کرده اند. نخستین محقّقی که به این نکته توجّه کرده، آقای مهدی درخشان است[10] — وفقه اللّه لما یحب و یرضی — با آنکه ایشان نیز، نه تنها خوارزمی را، هماره با همان لقب «کمال الدین» می خوانند، بل به مقصدی مطلوب و سندی معتبر و مقبول در خصوص لقب خوارزمی دست نیافته اند و این عقدهٔ کور را — که سبب آمیزش ترجمهٔ دو همنامِ همشهری شده — نگشوده اند.

مع الأسف در میان متأخران، تسامحی در خصوص القاب بچشم می آید آن چنان که در بعضی از موارد، سدّ بابِ تحقیقات معاصران نیز شده است. این تسامح، حتّی گاهی در اسناد و مآخذ نزدیک به عصر برخی از شخصیتهای علمی و فرهنگی دیده می شود. مثالی می آورم از میرزا عبداللّه افندی اصفهانی[11] که در ترجمهٔ حسین الهی اردبیلی (م۹۳۶ یا ۹۴۰) از دو «اجازهٔ» جلال الدین دوانی و عطاء اللّه حسینی در

خصوص صاحب ترجمه یاد کرده، و متذکّر متن آن اجازه‌ها نیز شده است. در اجازهٔ دوانی می‌خوانیم که: «قرأ علی المولی السند الفاضل... جلال المِلّة... والدین حسین الاردبیلی.» در حالی که در اجازهٔ عطاء الله حسینی، همین حسین اردبیلی با لقب «مولانا کمال الدین» ضبط شده است.

باری در ین مثال، دو لقب «جلال الدین» و «کمال الدین» در خصوص یک شخصیت، عنوان شده، و به دلایلی، ایجاد اشکال نکرده است، ولی در مورد حسین خوارزمی مقتول و حسین خوارزمی — سر سلسلهٔ حسینیهٔ همدانیه — قضیه بعکس آنست، بطور یکه یک لقب را — کمال الدین — بر سرِ اسم هر دو گذرادهاند و پس از مدتی، ترجمهٔ احوال و شمار آثار آن دو بهم آمیخته و در بسیاری از مآخذ متأخر و معاصر — که آقای درخشان به نام و موضع آنها توجّه داده است — دو شخصیتِ نامبرده — که هر دو نیز در طریق عرفان و تصوف قلم و عَلَم زده‌اند — حیثیت یک شخصیت واحد پیدا کرده‌اند.

بهرحال بفرض گشودن این گره[۱۲]، باختصار، متذکر می‌شوم که: در بین سالهای ۸۰۰ تا ۹۸۰ در عرصهٔ دراز دامنِ تصوّف و عرفان، سه شخصیتِ صوفی و عارف داریم که همشهری‌اند و همنام؛ و مشهور به حسین خوارزمی.

سومین حسین خوارزمی، ملقّب است به شریف الدین[۱۳]. او فرزند بزرگ کمال الدین حسین خوارزمی است که پس از پدر — سال ۹۵۸ — جای او را می‌گیرد و سلسلهٔ حسینیّهٔ همدانیه را بر منوال دوران پدر، در نواحی ماوراءالنهرسامان می‌دهد. وی در ایّام تألیف مذکّر احباب — از خواجه نقیب الاشراف بخاری متخلص به نثاری در سال ۹۷٤ — حیات داشته، و با همو مکاتباتی منظوم داشته است[۱٤]. ترجمهٔ او را کمال الدین محمود غجدوانی و نثاری وصبا آورده‌اند[۱۵]. از ین حسین خوارزمی سوای اشعاری که در تذکره‌ها ضبط شده، اثری نیز در دست است به نام جادة العاشقین، در پانزده باب، در خصوص احوال، اقوال، اسفار و مناقب پدرش، که حاوی بسیاری از اطلاعات تاریخی، عرفانی، ادبی، عمرانی، اجتماعی و... می‌باشد. این اثر را نگارنده در دست چاپ دارد.

نیز یکی از مریدانِ وی، مثنوی‌ای، سروده به سال ۹٦۲، در حصار، در مناقب و سلسلهٔ شجرهٔ او[۱٦].

دومین حسین خوارزمی ملقب است به «کمال الدین»، از پیران و مشایخ با نفوذ سلسلهٔ حسینیهٔ همدانیه[۱۷]، متوفای ۹۵۸، که غیر از آنچه که ابن‌عماد، صبا،

واصفی، شوشتری، خواند میر در ترجمهٔ احوال او آورده اند[18]، کمال الدین محمود غجدوانی [19] و فرزندش شریف الدین، دو اثرِ ارزنده در احوال، سیر و سلوک و مناقب او تألیف کرده اند. کمال الدین حسین خوارزمی، شعر می گفته، و نیز رساله ای به نثر در آغاز سلوک ـــ آنگاه که به ارادت شیخ محمد خبوشانی کمر بسته بوده ـــ یعنی در سال ۹۲۵، در خوارزم، در منزل شیخ محمد خواجه صوفی فرزند بدراتایی، تألیف کرده است [20]. و آنکه شوشتری و به تبع او، خاوری شرح فصوص الحکم ابن عربی، به او نسبت می دهند[21]، اساسی ندارد؛ اما رساله ای که آقای دانش پژوه به نام «چهل مجلس» به همین خوارزمی نسبت داده اند، رساله ای مستقل نیست هر چند که در نسخهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه به هیأتِ مستقل کتابت شده است. و هم آن رساله، از نگاشته های کمال الدین حسین خوارزمی نیست بلکه مقولاتی است عرفانی که در چهل، مجلس از سوی خوارزمی تقریر گردیده و بوسیلهٔ محمود غجدوانی و به انشاء همونبشته شده، و مقالهٔ چهارم از کتاب مفتاح الطالبین را ساخته است.

و اما حسین خوارزمی سوم که پیش از پدر و پسر مذکور ـــ در نیمهٔ دوم سدهٔ هشتم و نیمهٔ اول از سدهٔ نهم ـــ می زیسته، ملقّب است به «**تاج الدّین**»، که نه تنها شاعری وحدت وجودی بوده، بل از علومِ معقول و منقول و ظاهر و باطن آگاهی تمام داشته، و قلمش در نگاشتن نثر فارسی استوارست و سخته؛ بطوریکه نثرش را گاهگاهی صبغهٔ شاعرانه می دهد. باری در خصوص زندگی تاج الدین حسین خوارزمی ـــ آنچه متأخران و معاصران آورده اند ـــ در مقدّمهٔ آقای درخشان بر ینبوع الاسرار فراهم آمده است، و نگارنده چیزی ندارد که افزون برآن باشد مگر سه نکته:

یکی آنکه تاج الدین حسین در سال ۸۳۶ در خوارزم بوده، و با امیر ابراهیم سلطان ـــ که دو بار در سالهای ۸۳٤ و ۸۳۹ مورد حمله و هجوم از بکان قرار گرفت ـــ روابط حسنه اش برقرار بوده است. چنانکه در نامه ای که به یوسف اهل نوشته، متذکّر این نکته شده است [22].

دو دیگر، لقب اوست که گفتیم. و می افزاییم که خودش در هیچ یک از آثار خود، خود را ملّقب به لقبی نکرده، ولی دیگران از او، با لقب تاج الدین یاد کرده اند. این نکته از کتاب ارزندهٔ فرائد غیاثی [23] برمی آید. بطوریکه در آنجا متن نامه ای هست که «سلطان شیوخ الاسلام، مولی العلماء فی الانام، **تاج الحقّ و الدّین** حسین الخوارزمی متع اللّه المسلمین بطول بقائه الی العبدالمحرر» از خوارزم به جام، در جواب نامهٔ یوسف اهل فرستاده است. و نیز نامه ایست از همین حسین خوارزمی به

فصیح‌الدّین لاژی که در پیشانی این نامه نیز لقب وی «تاج‌الملّة و الدّین» آمده است. برای اینکه مطلب مزبور مستند گردد، عین‌نامهٔ خوارزمی را که به یوسف اهل فرستاده است، نقل می کنم و خوانندهٔ ارجمند را به سبک انشاء این نامه نیز توجّه می دهم؛ زیرا حسین خوارزمی مقتول، در نویسندگی صاحب سبک است و آثار او را می توان با آشنایی به سبک انشاء آنها، شناسایی کرد.

«اللّه یجمع بیننا و یرفع بیننا.
به حکم نصّ إنّی لاجد ریح یوسف لولا ان تغندون.

بیت

این زمان جان دامنم برتافتست　　بوی پیراهان یوسف یافتست[۲۴]

اما یعقوب جانِ ناتوان را، که مبتلای بیت الاحزان هجران بود، از جانب یوسف مصری: بوی روح افزای راحت‌زای پیراهن رسید یا حضرت حبیب را به حکم إنّی اجد نفس الرحمن من قبل الیمن، نسایم روائح اخلاص وشمایم فوائح اختصاص از جانب و یس قرن دمید.

شعر

بلبلی را نکهتی از گلستان آورده اند　　یا تن فرسوده را پیغام جان آورده اند
یا نه خضر تشنه لب را در بیابان طلب　　از زلال چشمهٔ دانش نشان آورده اند
یا نه بیماران درد عشق را بهرِ شفا　　نفحهٔ انفاس عیسی زمان آورده اند
یا نه از مصر حقیقت جانب یعقوب دل　　بوی پیراهن یوسف ناگهان آورده اند

می خواستم دو سه کلمه در جواب نامهٔ نامی مخدوم گرامی در قلم آرم و همت بر تنقیح عبارات انیقه و توضیح استعارات رشیقه بگمارم و بعضی نفایس معانی را، که چون عرایس مخدرهٔ غوانی در حجلهٔ جان و پردهٔ غیب پنهان است، در حلی الفاظ مستعذبهٔ لطیفه و حلل کلمات مستطابهٔ شریفه جلوه دهم، باز می گویم لقمه‌ای از خوان حکمت به سوی لقمان بردن، و بضاعت مزجاة را به جانب یوسف کنعان آوردن، سبب شرمساری است و هر که قطره به بحر عمان برد یا پای ملخی به حضرت سلیمان کشد، از حلیهٔ هنر عاری است.

بیت

گر من سخن به چون توسخندان همی برم　　خرما به بصره، زیره به کرمان همی برم
پیش تو نقد فضل اگر عرضه می کنم　　از چشمه قطره‌ای سوی عمان همی برم

نادیده دجله همچو عرابی سبوی آب — سوی درِ خلیفهٔ دوران همی برم
یا همچو موربسته کمر بهر خدمتی — پای ملخ به خوان سلیمان همی برم
گلدسته بسته، خارمغیلان طبع را — سوی ریاض وگلشن رضوان همی برم
چون قحطیان بضاعت مزجاة خویش را — سوی بساط یوسف کنعان همی برم

رسالهٔ شریفهٔ مخدومی را به عرض همایون مخدوم‌زادهٔ عالمیان ناصرالدین ابراهیم سلطان خلّد الله معدلته إلی انقضاء الدوران رسانیده شد و اصغاء به سمع قبول به حصول پیوست. امید آن است و یقین چنان که باقی ثمرات نیز عنقریب به ظهور پیوندد ان شاءالله وحده العزیز. اقبال مخلّد و سعادت موبّد باد بمحمد وعترته الامجاد. حرّره محبه المخلص الداعی حسین الخوارزمی فی سنه ۸۳۶»[۲۵].

سدیگر، اطلاعاتیست که استوری[۲۶] متذکر آن شده است و آن آنکه، وی ضمن بحث پیرامن ترجمهٔ المستقصی، از حسین بن حسن خوارزمی یاد کرده است آن چنانکه همان اختلاط و بهم آمیختگیی که در نگاشته‌های متأخران و معاصران پیرامون وی دیده می‌شود، در یادداشت استوری نیز مشهود است ولیکن استوری به دو اثرِ دیگر از همین خوارزمی اشاره می‌کند: یکی نزهة الملوک فی هیئة الافلاک (؟) و دیگری شرح ملخص، که به نظر نگارنده انتساب این دو کتاب به خوارزمی، جای تأمُّل دارد؛ زیرا نه تنها در دیگر نوشته‌هایش — طبق عادتی که دارد — به آنها اشاره نمی‌کند و ارجاع نمی‌دهد، بل تاکنون نسخه‌شناسی دقیقی نیز ازین دو کتاب بعمل نیامده است.

و اما چند نکتهٔ دیگر که در تکملهٔ مقدّمهٔ نگارنده، باید عنوان شود یکی اینست که: حسین خوارزمی، شرح فصوص‌الحکم را پس از تألیف شرح مثنوی — جواهرالاسرار — ساخته است آن هم پس از درگذشت خواجه ابوالوفا. زیرا همچنانکه در آغاز شرح مقدمهٔ فصوص[۲۷]، شارح به شرح مثنوی خود اشاره می‌کند و ارجاع می‌دهد، از خواجه ابوالوفا نیز با جملهٔ دعائیه — قدّس الله سرّه — و امثال آن یاد می‌کند که این دالّ بر درگذشتِ ابوالوفا در هنگام نگاشتن شرح فصوص تواند بود. از آنجا که شرح مثنوی را در ۸۳۳ نگاشته، و نیز از آنجا که ابوالوفا در ۸۳۵ درگذشته است، پس، بنابرین، شرح فصوص باید بین اواخر سال ۸۳۵ — ۸۳۸ ساخته شده باشد نه بین سالهای ۸۲۳ — ۸٤۰ که در مقدمه گفته‌ام.

غرض و انگیزهٔ حسین خوارزمی از پرداختنِ شرح فصوص در دیباچهٔ وی چنین

بیان شده: «پس شیخ از آنگاه که به اظهار فصوص حکم پرداخته و زواهر جواهر اسرار را هویدا ساخته، طایفه‌ای کثیر از ارباب حکم متعالیه و اصحاب اقدار عالیه به شرح آن کتاب اشتغال نموده و به دست بیان فضلهٔ قناع از چهرهٔ آن نازنین بگشوده، اما چون آن شروح عربی بود، فرقه‌ای از اهل عرفان که طبع لطیف‌شان مکدّر به تکرار لغت نفرموده‌اند و نقد گرانمایهٔ عمر به ضبط قواعد نحو صرف ننموده، از مشاهدهٔ دقایق حسن آن نازنین محروم، و از مطالعهٔ حقایق غوامض آن اسرار متین به سمت حرمان موسوم بودند، ازین مخلص، شرحی به زبان فارسی التماس می‌نمودند و به امتناع و ابا، بر الحاح و اقتراح می‌فزودند، تا غایتی که رفیق همدم و صدیق محرم، انیس صادق و جلیس موافق... درویش بدری... درین مسألت با یاران مساهمت نمود. چون از روی اخوت دینیه ردّ کلام او متصوّر نبود، به شرح این کتاب اقدام نمودم[۲۸]».

این که حسین خوارزمی، گفته است تا زمان وی، شرحی بر فصوص ابن‌عربی به فارسی تألیف نشده بود، درست نیست زیرا همچنانکه می‌دانیم سوای آنکه، پاره‌ای از اندیشه‌های ابن‌عربی بوسیلهٔ اصحابش در سدهٔ هفتم و آغاز سدهٔ هشتم — مانند صدرالدین قونوی، سعدالدین حمّویه، مؤیدالدین جندی[۲۹]، عراقی، شمس‌الدین ابراهیم ابرقوهی — عنوان شده؛ بابارکنا شیرازی (م ۷۶۹) بین سالهای ۷۳۹ — ۷۴۳ با بهره‌وری از شروح جندی، کاشانی و قیصری، نصوص الخصوص فی ترجمة الفصوص را به فارسی نوشته بود نیز همو پس از نصوص الخصوص، شرحی دیگر به نام «معلوم الخصوص من مفهوم الفصوص»[۳۰] بر فصوص ابن‌عربی پرداخته بوده که باحتمال زیاد، آن هم به زبان فارسی بوده است. پس از او میرسیّد علی همدانی (م ۸۷۶) ترجمه‌ای شرح گونه بر قسمت عمدهٔ فصوص به فارسی نگاشته است. و زان پس خواجه محمّد پارسا (م ۸۲۲) که شرحهای پیشینیان را نپسندیده بود، شرحی فارسی بر فصوص نوشت. نیز نزدیک به عصر خوارزمی شاه نعمت‌الله ولی، فص آدمی را و نیز اشعار فصوص را به فارسی شرح کرد. بنابرین تا سالهای ۸۳۵ — ۸۳۸ که شرح خوارزمی ساخته شده، چندین شرح مفصّل و مختصر بر فصوص بیست و هفتگانهٔ فصوص الحکم و یا بر قسمتی از آن، به فارسی نوشته شده بود، که خوارزمی از آنها بی‌اطلاع بوده، و البته این بی‌اطلاعی بدیهی است زیرا با وجود پیوندها و روابط فرهنگی عصر ما، تا کنون آگاهی تمام از کارهایی که همزمان انجام می‌شود، بدست نمی‌دهد، تا چه رسد به آن دوره؛ خصوصاً عصر خوارزمی که برخوردهای سلسله‌های تاریخی، قسمتی عظیم از خراسان و... را در آتش قدرت‌طلبی آنان می‌سوزانید. اما

با وجودِ شرح بابارکنا و خواجهٔ پارسا و همدانی و... بی تردید، شرح خوارزمی، بهترین و عمیق‌ترین و زیباترین و شاعرانه‌ترین شرح فصوص‌الحکم به زبان فارسی است بطوریکه نه تنها، شروح فارسی پیش از خوارزمی، به پای این شرح نمی‌رسند، بل شروح فارسیِ پس از خوارزمی نیز، از خصیصه‌های ارزنده و سختهٔ شرح خوارزمی برخوردار نیستند، با آنکه شروحِ پس از او، از اشتمال و جامعیت مناسب‌تری برخوردارند.

اما در عباراتی که از دیباچهٔ شرحِ فصوص مورد بحث، نقل کردیم، خوارزمی از درویش بدری، به گونه‌ای سخن می‌گوید که او از شخصیتهای شاخص صوفیه در خوارزم بوده، و خوارزمی به او تعلّق خاطری داشته بوده است. این درویش بدری را، با تمام تلاشی که در شهرِ کم مأخذ مشهد کردم، نشناختم، و اما در کتابخانهٔ بودلیان اکسفورد، مجموعه ایست به شمارهٔ ٢٢٤، دارای رساله‌هایی در اصول و معارف صوفیه، گویا از سدهٔ نهم، و از آنِ درویش بدرالدین، که تا اوان بررسی دقیق آنها، نمی‌توان گفت که آیا مؤلّف آن رساله‌ها همین درویش بدری مورد نظر خوارزمی هست یا نه؟

باری، مطلبی دیگر که دربارهٔ این شرح، گفتنی است چونی و چندی و چگونگی شیوه‌ایست که مدّنظر و ملحوظ و مقبول شارح بوده است. نگارنده در ین خصوص، در مقدمه، اشارتی مفصّل کرده‌ام وأمّا مضاف برآنها،سخنی است از خود شارح در خصوصِ ساختنِ این شرح، به اینقرار: «... و تنزیل نکردم کلام شیخ را جز بر قواعدش، و تشبُّث ننمودم در حلّ معاقد او، جز به اذیال عقایدش، و پیش از شروع در شرح مقاصد کتاب و خوض در لجج اسرار اولوالألباب، مقدّمه‌ای در بیان تباین مشارب ارباب، و فصوص در تبیین قواعد و اصول اهل وصول، بغایت کمال، ایراد کرده شد».

همان‌طور که در مقدّمه، متذکر شدم شرح خوارزمی، مانند بسیاری از شروح فارسی، از شرحهای مستقل فصوص ابن‌عربی نیست، بل بیشترینهٔ شارحان فصوص به زبان فارسی، از شروح عربی تلمسانی، جَنْدی، قونیوی، کاشانی وقیصری متأثراند، بطوریکه عده‌ای همان مطالب را، بدون آنکه در درونِ خود پخته کنند و باریکیها و نازکیهای دیگری دستیاب نمایند، عنوان کرده‌اند که جامی موفق‌ترین و استادِ مسلّم این گروه بوده است. و اما خوارزمی، بحق، شرح قیصری را، بتعبیری، اوّلاً جویده و نرم کرده و پس از آن بلعیده، و زان پس هضم کرده، آن‌چنانکه بر اثرِ آن درون او بجوشش آمده، و با تسلّط کاملی که بر اصول و معارف عرفانی داشته، و با احاطه‌ای که بر شعر صوفیان و پیران متفکّر و دیده‌ور فارسی‌سرا کسب کرده، و نیز درد و سوزِ

عارفانه — عاشقانه‌ای که سراپای او را می‌سوزانیده، و سرانجام تلفیق، توفیق و آمیزشی که میان این یافته‌ها و شرح قیصری بوجودآورده،با نثرشاعرانه‌وآهنگین، و آمیخته با دلنشین‌ترین و عاشقانه — عارفانه‌ترین اشعار فارسی — خاصّه اشعار مولوی — این شرح را ساخته است بطوریکه خواننده اگر با شرح فصوص قیصری آشنایی نداشته باشد، هرگز به این قَبَس‌آوری خوارزمی پی نخواهد برد. و این آیا «جوشش عشق» نیست «کاندرین نی» فتاده است؟

بهر تقدیر، آنچه، خوارزمی درین شرح به دیگر نگاشته‌های ابن‌عربی توجّه می‌دهد — و گاهی نیز نقلِ سخن وی می‌کند — چیزی نیست بجز آنچه که در شرح قیصری دیده می‌شود. و آنچه که در گزارش خوارزمی آمده است و گزاره‌اش را بر فرازِ شرح قیصری قرار می‌دهد از نظرگاه منِ فارسی زبان، نخست اینست که به زبان فارسی است، و زان پس اینکه شرح خوارزمی بقدری عاشقانه پرداخته شده، که می‌توان با توجّه به آن، نازکیها و اندیشه‌های وحدت وجودی، حبّ‌اللّه، وحدت ادیان را بهتر نگریست، و شیرینیهای تعبیرها و تأویلهای برزخ البرازخ — ابن‌عربی — را از آیات قرآنی، و قیاس میان موسی(ع) و هارون و نگاههای خشک اشعریان و ظاهربازان و دیده‌وریهای باز و دراز دامنِ بسطامی، سهل تستری، ابومدین و حکیم ترمذی را، عاشقانه‌تر لیسیدو مکید. و از پسِ آن اینکه: خوارزمی به آثاری دیگر از عارفانی که اهلِ عشق و محبّت صوفیانه بوده‌اند و حالی، خوش داشته‌اند، نیز توجّه داشته است. درین مورد، نه تنها به شرح فصوص کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی — که از شروح اصیل فصوص بشمار است — توجّه داشته، بل جانب فصوص گونهٔ عراقی — یعنی لمعات — را هم متوجّه بوده و از آراء مرشد و دلیلش — ابوالوفا — و آثار او، خاصه نثر الجواهر[۳۲]، بهره برده، و به اشعار سوزناک خود، سنائی، عطار، مولوی، همام، و ناصرِخسرو استشهاد کرده و استناد جسته، و درین خصوص توجّهی عمیق و نظری دقیق به مثنوی مولوی و غزلیات همو کرده است بطوریکه از یک نظر — چه درست باشد و چه نادرست — این شرح، می‌تواند کاری باشد تطبیقی، میان آراء مولوی و ابن‌عربی.

مطلبی دیگر — که باختصار در مقدمه و نیز در پیشگفتار الجانب الغربی فی حلّ مشکلات الشیخ محیی‌الدین ابن‌عربی[۳۳] — متذکّر آن شده‌ام، مربوط به مقدماتی است که سوای دیباچهٔ شارح، قبل از شروع شرح فصوص آمده. همچنانکه گفته‌ام صورت کامل این مقدمات فقط در نسخهٔ گنج بخش، و قسمتی از آن در نسخهٔ

کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران دیده می شود[۳۴] و نسخهٔ دارالکتب قاهره فاقدِ آنست، در حالی که نسخهٔ قاهره، قدیمترین نسخهٔ یافته شده، و مکتوبِ ۷ جمادی الاولی از سال ۹۰۰ هجریست. از سوی دیگر، نه تنها، صورت کامل این مقدّمه — که در نسخهٔ گنج بخش آمده — از نظرگاه معنائی ناقص می نماید، بلکه مباحث تباینِ مشارب ارباب حال و مباحث حضرات ذاتیه، اسماء و صفات، عوالم و حضرات، و قسمتی از مطالب سرِّ بدو و ایجاد و ولایت، در مقدمه و در مقاله های سوم تا هشتم[۳۵] جواهر الاسرار، با عین عبارت آمده است آن چنانکه، می پندارم، خوارزمی در شرح فصوص؛ مجدداً به ترجمهٔ مقدّمات قیصری دست نیاز یده[۳۶]، بلکه، گو یا، پس از نوشتنِ دیباچه، از آغاز مقدمهٔ ابن عربی شروع کرده، و کتابت مقدّمات را براساس شرح مثنوی، بجهت ملحق کردن آن در آغاز فصوص، به اصحاب خود، یا به کاتبی دیگرواگذاشته است. و احتمال دارد که یک نسخه از شرح فصوص خوارزمی، بدون مقدماتِ مورد بحث، در دست کتّاب و نسّاخ افتاده باشد که نسخهٔ قاهره نمایندگی آن را دارد. دلیل نگارنده براین که، خوارزمی مقدمات را، مجدداً ترجمه نکرده، اینست که: مقدمات شرح فصوص — که بیش از ۹۵ درصد مطالب و مصطلحات آن، برگردانِ مقدمات شرح فصوص قیصری است — به عین عبارات در شرح مثنوی او — که پیش از شرح فصوص در ۸۳۳ تألیف شده — آمده است. و آن که گفتیم که خوارزمی به یدِ خود، آن مقدّمات را در پیشگاه شرح فصوص کتابت نکرده، آنست که این مقدّمات در برخی از جایها، درهم آمیخته، و در چندین موضع از جهت معنایی، خلل دارد؛ به آن حدّ که، بدون توجّه به مقالات سوم تا هفتم جواهرالاسرار و برگرفتن پاره‌ای از عباراتِ آن، مقدمات مزبور در شرح فصوص، گاهگاهی، نامفهوم می نماید.

در پایان، ذکر مطلبی که به شیوهٔ تصحیح نگارنده در قسمت اشعار این شرح مربوط می شود، لازم می نماید. همچنانکه گفتم خوارزمی اشعـــار ز یادی، حتی گاه بیست بیت در خصوص یک موضوع از شاعرانی چون سنائی، عطار، مولوی و... نقل می کند که البته تعداد اشعار منقول از مثنوی و دیوان کبیر مولوی، بسیار ز یاد است. نگارنده آنگاه که به استنساخ و مقابلهٔ نسخه‌ها پرداختم و مراجعاتی به مثنوی و دیوان مولوی می کردم، متوجّه شدم که اختلاف فاحشی در ضبط برخی از کلمات، ترکیبات و حتّی مصراعها، بین صورت مضبوط در نسخه های شرح خوارزمی و مثنوی و دیوان وجود دارد. در برخی از موارد که ضبط نسخه ها غلط می نمود، با توجه به ضبط نیکلسن و استاد فروزانفر تصحیح شد، ولی در مواردی، ضبط نسخه های شرح فصوص با آنکه با

ضبط دیوان و مثنوی، اختلاف زیادی داشت، بعلّت اینکه ضبط خوارزمی احتمالاً بر اساس نسخه ای، اگر چند نامعتبر، ولی کهن، بوده است، از آوردنِ صورت مضبوط در نسخه های شرح فصوص عدول نکردم. بعنوان نمونه به موارد زیر توجّه بفرمایید:

۱ــ ضبط خوارزمی ۴۵۳:

زان شاه که او را هوس طبل و علم نیست — دیوانه شدم بر سرِ دیوانه قلم نیست

ازدور ببینی تو مرا شخص رونده — زان شخص بپرهیز که او غیرعدم نیست

پیش آو عدم شو که عدم معدن جانست — لیکن نه چنان جان که بجزغصه وغم نیست

ــ که مصراع چهارم و ششم در دیوان شمس، تصحیح فروزانفر ۱۹۹/۱ چنین است: آن شخص خیالست ولی غیر عدم نیست/اما نه چنین جان که بجز غصه و غم نیست.

و به این بیت توجّه بفرمایید، ضبط خوارزمی ۴۳۰:

دل تست چون چراغی بگرفته شش فتیله — همه از چه گشت روشن گراز ین شررندای؟

ضبط فروزانفر ۶/ب ۳۰۰۲۵

سرِ تست چون چراغی ،بگرفته شش فتیله — همه شش ز چیست روشن اگرآن شررندای

نجیب مایل هروی

۱۳۶۴/۶/۱

*** یادداشتهای تکملهٔ مقدّمه**

۱ــ نفحات، طبع توحیدی پور، تهران، ص ۴۳۴.

۲ــ أیضاً ۴۴۵ ــ ۴۴۹.

۳ــ بنگرید به: نامهٔ محمد قزوینی به علی اصغر حکمت درخصوص نفحات الانس، جامی ۳۹۹-۴۰۰.

۴ــ بنگرید به: استوری، ادبیات فارسی (ترجمهٔ فارسی) ۷۷۴/۲ ــ ۷۷۵.

مجالس النفائس ــ ترجمهٔ فخری هروی، ش۵ ــ قیاس کنید با ترجمهٔ شاه محمد قزوینی، همانجا، ص ۱۸۵، که عبارت مزبور را ترجمه نکرده است و یا... (؟)

۶ــ بنگرید به: مهدی درخشان، مقدمهٔ ینبوع الاسرار ۲۳.

۷ــ بنگرید به: جواهرالاسرار،تصحیح جواد شریعت ۱ــ۱۱۸، که بیت آخر را مصحح در متن درج نکرده، نیزرک معصومعلیشاه: طرائق الحقائق ۱۰۷/۲، که ترجمهٔ نجم کبری را از جواهرالاسرار گرفته است.

۸ــ مانند: قدّس اللّه روحه و اوصل الینا فتوحه. جواهرالاسرار ۲۱۲/۱.

۹ــ ۲۱۲/۱، نیز بنگرید به: مقدمهٔ نگارنده بر اصول عشره ۱۶، و بیاض تاج الدین احمد وزیر ۳۸۴.

۱۰ــ ینبوع الاسرار ۲۳.

۱۱ــ ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، حققه السیّد احمد الحسینی ۲۰۲/۲ و ۲۰۵. البته اگر اشکال متوجّه نسّاخ نباشد که به احتمال زیاد، چنین است.

۱۲– این مطلب را در مقدمهٔ جادة العاشقین و هم در پیشگفتار مفتاح الطالبین بتفصیل آورده‌ام.

۱۳– ضبط شرف الدین که در بسیاری از نوشته‌های معاصران آمده است درست نیست. بنگرید به: مقدمهٔ نگارنده بر جادة العاشقین.

۱٤– بنگرید به: گلچین معانی؛ تاریخ تذکره‌های فارسی – چاپ دوم ۲/۲۲٤ و ۲۲۷.

۱۵– أیضاً بنگرید به: مقدمهٔ نگارنده بر جادة العاشقین.

۱٦– بنگرید به: ایرج افشار، بیاض سفر ۵۰۷.

۱۷– معصومعلیشاه از ین سلسله به نام ذهبیهٔ اغتشاشیه یاد کرده است. طرائق الحقائق ۲/۳٤٤.

۱۸– خصوصاً نکاتی که مؤلّف شذرات ۸/۳۲۰ و صاحب بدایع ۲/۳۱۷ دربارهٔ او آورده‌اند، بسیار با اهمیت است.

۱۹– محمود غجدوانی، مفتاح الطالبین را دربارهٔ مشایخ سلسلهٔ حسینیهٔ همدانیه و احوال و اقوال و مجالس حسین خوارزمی نگاشته است که نگارنده، آن را در دست تصحیح و تحقیق دارم. در همین جا لازم می‌دانمَ آقایان دانشی – اکبر ثبوت و نذیراحمد رانجها – را سپاس گزارم که عکس نسخه‌های گنج بخش از آن کتاب را در اختیارِ بنده گذاردند.

۲۰– از ین رساله دو نسخه شناسایی شده است. بنگرید به: ایرج افشار؛ بیاض سفر ۵۰۷، مهدی درخشان: مقدمهٔ ینبوع الاسرار ٤۱–٤۳ فهرست مشترک پاکستان ۳/۱۲٤۷.

۲۱– مجالس المؤمنین ۳۱۸، ذهبیه – تصوف علمی – آثار ادبی – ۱/۵۰۷

۲۲– بنگرید به: فرائد غیاثی، تصحیح حشمت مؤید، ۲–۵٦۲.

۲۳– ۲/۵٦ و ۵٦۳ و ۵٦۹.

۲٤– قیاس کنید با شرح فصوص، ص ٤۳۲، که همین بیت را در آنجا نیز آورده است.

۲۵– به نقل از فرائد غیاثی ۲/۵٦۰ – ۵٦۲

۲٦– ادبیات فارسی (ترجمه) ۷۷٤.

۲۷– همین چاپ، ص ۳۳.

۲۸– ایضاً، ص ۱۰.

۲۹– مراد شرح فصوص جندی نیست که این به عربی است، بلکه مقصود تألیفات فارسی اوست مانند نفحة الروح و تحفة الفتوح.

۳۰– «و در تقریر این فص (=فص نوحی) اندکی خبطی در تحریر رفته و بر ضمیر منیر عارف خبیر سبب آن پوشیده نباشد، اگر در کتاب معلوم الخصوص من مفهوم الفصوص که این فقیر حقیر بعضی از آن به تحریر آورده و بعضی در مخیّله تصویر کرده، اگر تمام گردد... بجویند منقّح و مضبوط یابند». نصوص الخصوص ۱/۳۳۸.

۳۱– همین کتاب، ص ۱۰. قیاس کنید با شرح قیصری، چاپ سنگی، ۳، ستون دوم، که حتّی همین سخن نیز بی ارتباط به مدعای قیصری نیست.

۳۲– منقولات خوارزمی از ین کتاب می نمایاند که نثرالجواهر مجموعهٔ رباعیات ابوالوفا بوده است همراه با قطعاتی به نثر، که در آثار منظوم آن دوره، نمونه‌های دیگری مانند رباب نامهٔ سلطان ولد و... دارد. زیرا تاکنون از نگاشته‌های ابوالوفا، در مآخذ اصلی و فرعی، چیزی نسخه‌شناسی نشده، مگر دیوان او. آنچه از ابوالوفا در میان صوفیان، شهرت تام داشته مجموعهٔ رباعیات اوست هر چند که او را اشعاری در انواع دیگر شعری مانند غزل و مثنوی هست. چنانچه جامی گوید: ابوالوفا را «ازمشارب صافیهٔ ارباب توحید واصحاب اذواق. شربی

تــمام بوده است چنانکه از رسایل و اشعار ایشان بتخصیص از رباعیات، این معنی ظاهر است. (نفحات الانس ٤٣٤)

٣٣– تألیف شیخ مکّی، تهران ١٣٦٤، ص ١٢.

٣٤– نسخهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، با آنکه بقیاس با دو نسخهٔ دیگر، خواناتر است ولی افتادگیهای زیادی در هر فص دارد و در صحافی نیز بسیاری از اوراق جابجا شده است. از برادر عزیزم آقای طارق مایل هروی سپاس دارم که مرا در مقابله این نسخه همراهی کرده است.

٣٥– بنگرید به: جواهرالاسرار – تصحیح محمدجواد شریعت ١٣/١– ١٧ و ١٥٠– ١٩٣.

٣٦– زیرا یک بار آن مقدمات را در سال ٨٣٣ ترجمه کرده بوده، و بار دیگر، نیازی به ترجمهٔ مجدد آن نداشته است. البته بدون شک، در آن مقدمات بجهت قرار دادن در آغاز شرح فصوص، ممکن است که دست کاری و تجدید نظر کرده باشد.

٭ شرح فصوص الحکم خوارزمی، نسخهٔ «قا»

* یك ورق از اوائل شرح فصوص الحکم خوارزمی، نسخهٔ «قا»

* ورق اول نسخهٔ «پا»

مقید بس بها ولایت انبیاء
چنانک نبوت جمیع انبیا جزو
معلوم شد بدانک مراد شیخ از ول
تخصیصیه ادرست و شک نیست که نز
چون نسبت ولایت سایر انبیاست
ولیست به اعتبار باطن و رسول با
بنی باعتبار ایشان از غیوب و تعریف
باعتبار باطن و باطن او باطن خاتم الرسل
این کمال نبودی خاتم رسل نشدی و وارث
احکامش را و آخذ است از اصل بیواسطه که
الی عبده ما اوحی یعنی بیواسطه و [illegible] مراتب
و اعطا و افاضه بواسطه و بیواسطه از شان ا
حسنات خاتم الرسل محمد صلعم مقدم الجماعة
الشفاعة یعنی خاتم ولایت صورت درجات از در
خاتم رسالت است و مظهری از مظاهر اوست و این حسن
بوسیله در اعلی مراتب چنانک آن مقام محمود موعود
چون خاتم الاولیا حسنه از حسنات خواجه کاینات
بر حاجت انبیا و اولیا مقدم و سید ولد آدم و فاتح
در موقف اعظم بود یعنی حالا خاصا و ماعم بس تعتد
بحال خاص که آن فتح باب شفاعت است اگر و ماعم [illegible]
در بعضی نسخت صفت بعد صفة بود مر حال را و معنی آن
حال را تعمیم نکرد و دیگری را در آن حال خاص با او شریک نـ
باشد معنی آن بود که سیادت رسول رای آن حال خاص [illegible]

[illegible] و نسبش بر همه ارواح مکر
[illegible] بواسطه [illegible] و شیخ چون ذکر این
معنی ذکر [illegible] موهبت الهی است و حاصل گشته از اسم وهاب
مظهر این اسم باشد و مفاتیح عطایا در دست او بود در مقام تعلیل این
معنی فرمود و هب لآدم اول ما وهب یعنی اول موهبتی که حق سبحانه مر
آدم را ارزانی داشت شیث بود و بعضی درین مقام می گویند مراد
از آدم حقیقت نوع انسانی است که آن روح اعظم است پس اول موهبتی
که حق بدو عطا داده نفس ناطقه و قلب اعظم باشد که اسمای عطایا در
وی ظاهر میگردد این کلام را اگر چه وجهی هست اما از انطباق مقتضا
مقام دورتر است و ما وهب الا منه لان الولد سر ابیه فمنه خرج والیه عاد
یعنی عطا نکرد آدم را مگر از وجه آدم که مشتمل بود بر وی و بر جمیع اولاد
ولهذا از ظهر او بر سبیل ذر اخراج کرد چنانک حدیث بدین ناطق است
از برای آنک ولد سر پدر خویش است یعنی مستور است در وجود او و
موجود در وی بالقوه پس از و خارج شد در صورت نطفه ملقاة در رحم
و هم بسوی او باز گشت صورت ایشان یافته و داخل درجه حقیقیه
او شد و درین کلام اشارتست بدانک آدم نیز سر حقیقت از آنک
ظهورش از وست و عودش بدو و از برای این فرمود کاشف اسرار
الهیه خاتم ولایت کلیه کلمة ملقاة مریم روح الله الاعظم علیه [illegible] انی ذاهب
الی ابی و ابیکم السماوی پس اطلاق اسم اب در حقیقت بر حق کرد اگر چه از روی
ظاهر مطلق بر روح القدس است فما اتاه غریب لمن عقل عن الله تعالی پس
هیچ غریبی بسوی او نیامد بلکه از عین او بدو رسید نه از خارج و این
دانستن کسی راست که فهم و ادراک حقایق از حق کرده باشد و اگر عن
الله [illegible] نسب باشد معنی آنست که او را غریبی از حق نیامد از

* صورت یک ورق از نسخهٔ «دا»

شرح فصوص الحكم

(متن)

[دیباچهٔ شارح]

بسم‌الله الرّحمن الرّحیم

حمد و سپاس و ستایش بی‌حدّ و قیاس حضرتِ واجب الوجود و معطی انواعِ فیضان فضل و جودرا ــ جلَّ جلاله و عمّ نواله ــ که فالق صبح وجود است به قدرتِ کامله از غسَق عدم، و فاتقِ رتق جمیع شهود است به حکمت شامله در عینِ قِدم. خالقی که آیینهٔ مصفای عالم را به مصقلهٔ روح با صفای آدم مجلّٰی ساخت تا جمال در او مشاهده نماید، و علَم شموش اسماء و اقمار صفات از مشرقِ ذات بر سرِ عالمیان بر افراخت تا از مکامنِ علم به مظاهر عین آمد، سبّوحی که هر چند به تجلّی ذات در مرایای صفات و به اظهار صفات در مظاهر مکوّنات جمال خود را جلوه داد و براقع تعزز و کبر یاء از روی دلارای شاهد احدیّتِ ذات به دست مشّاطهٔ تعیّنات بگشاد تا از نور ظهور و ظهور نور او آفتاب عالمتاب شرمنده شده، و از پرتو اشعهٔ انوار حضور او هر ذرّهٔخورشید رخشنده گشته؛ بی نور هدایت او به کشف غطا و بی‌وفور عنایت او بر سرشف عطا، هیچ احدی مناهج کمال مشاهدهٔ جمالش نسپرده، و راه [به سر] حدّ سرادقات عظمت جلالش نبرده.

برتخته ازوخیال هر کس — اسم و صفتی رقم زند بس

.... دیدند — در آینه عکس خویش دیدند

چون دیدهٔ دانش آمد احول — این ....

منزل چو پدید نیست در راه — [زان] قصّهٔ ما نگشت کوتاه

از دیده همیشه اشک .... — ....

چون گرد من از میان برفتند — آنجا همه گفتنی بگفتند

نامحرم این حدیث .... — ....

مشکل سخنی عجب شماری باریک رهی و طرفه کاری
.... «سبحانک أین کنت» گویان[1]

....
....
....
....
....

* *

نیست بجز عنایتش راهنمای هردلی بی نظرش نگشته حل عقدهٔ هیچ مشکلی
گرنه چراغ فضل او راه نماید از کرم قافله های شبْ روان پی نبرد به منزلی

و صلاتِ صلوات نامیات، و تحفِ تحیّات زاکیّات برنبی مصطفی و رسول مقتفی، مظهر اسم اعظم، سیّد ولد آدم، واسطهٔ ظهور مکوّنات از مکامن غیوب و مقارّ عدم، نقدگرانمایهٔ خزاین جود و کرم، سلطان تخت رسالت، ساکن صدر جلالت، پاشندهٔ جوهر جود، بخشندهٔ سرمایهٔ وجود، غوّاص در یای احدیت، سیّاح بیدای صمدیّت، ریحان باغ بلاغ، سلطان جهان مٰازَاغ، مشرق صبح صادق کبریاء، بدرقهٔ قافلهٔ انبیا، که بصایر و ابصار مستغرقان بحار الوهیّت به واسطهٔ سطوات انوار جبروت کمالش از ادراک کنه سیادت و اعتلای او خیره و منفعل است و خواطر افکار مستکشفان اسرار ربوبیّت به غلبات شعشهٔ اسرارلاهوتِ جمالش از معرفت حسن و بَهای آن به مَعْزِل. آدم صفی هنوز در میان آب و گل بود که او بر تخت جان و دل به ضبط اقالیم نبوّت می پرداخت، موسی کلیم هنوز حلقهٔ درِ «أرِنی»[2] می زد که او در حجرهٔ «آلَم تَرَ اِلی ربّک»[3] خلوت می ساخت. رسول امین و حبیب ربّ العالمین که «لَوْلاَکَ» در شأنِ اوست و طاق فیروزه افلاک ایوان او، و سعادت «لعمرک» تاج او، و لباس تقوی دیباج [او]، و سدرهٔ «سبحان الّذی أسریٰ[4]» صفت قرب و معراج او.
نظم:

---

(۱) از اینجا بقدر پنج سطر و نیم بر اثر افتادگی و رفتگی نسخه «پا» از متن دیباچهٔ شارح محذوف است. رجوع شود به عکس ورق اوّل نسخهٔ مز بور که در پایان مقدمهٔ نگارنده بچاپ رسیده است.

(۲) س ۷ ی ۱٤۳.

(۳) س ۲۵ ی ۲۵.

(٤) س ۱۷ ی ۱.

شه چرخ چارم کمینه غلامش — قطار سماوات اسیر زمامش
برید فلک عزم گیتی نوردش — براق ظفر بارهٔ تیز گامش
جهان عطسه‌ای از دماغ وجودش — ابد ساعتی زامتداد دوامش
قمر مهچه‌ای از لوای جلالش — فلک فلکه [ای] از عمود خیامش
سمند فلک کی شکافد غبارش — کمند نظر کی رسد بر مقامش ۵

و بر آل و اصحاب و خلفا و احبابش که مقتبسان انوار هدایت و عرفان‌اند از مشکات اقوال[5] و افعال او، و مُغْترفان زلال درایت و وجدان‌اند از حیاض[6] اخلاق و احوال او.

نیست اندردست ما غیر از درودی والسلام
برنبی وآل و اصحابش موفی آمده

بعد از حمدِ حضرت ربّ العالمین و درود بر رسول امین، بر ضمایر صادقانِ روشنْ رأی و بصایر عاشقان گلشنْ آرای مقرّر و معلوم و محقَّق و مفهوم است که انفع علوم و صفاوهٔ او، و ارفع معارف و نقاوهٔ او علم توحید است که موضوع او ذات احدیّت و صفات ازلیّت است که بی اِقتناء[7] او طمع از نجات گسسته، و بی اجتباء او طریق فوز درجات بر بسته است. ۱۰

علوّ مرتبت[8] و سموّ منزلتِ او تا به غایتی است که جواسیس تخیّلات و اوهام را گردِ سرادقات عزّت و جلالش راه نیست، و حقایقْ شناسان عقول و افهام را دست ادراک از غایت کمالش جز کوتاه نی. ۱۵

هیچ کس را در حریمش راه نیست — هیچ عقل از کنه او آگاه نیست
جان و دل سرگشتهٔ درگاه او — عقل را سررشته گم در راه او

عنقای قلّهٔ قاف توحید در آشیانهٔ پشّه چگونه نشیمن سازد، و خورشید اعیان تفرید از حیّز ذرّه کی به طلوع پردازد، قرصهٔ نیّر اعظم را از شعاع سهی چه روشنایی، بحر زخّار قدم را با قطرهٔ بی نوا چه آشنایی، شاهبازان همم عالیه در طیران هوای ایقانش بال و پر ریخته و چهرهٔ این مطلوب ندیده، و جهانْ نوردانِ عقول سلیمه در جولان فضای عرفانش آتش از سمها انگیخته و به گردِ این آرزو نرسیده تا ابوعلی دقّاق رحمه اللّه از جلالت توحید چنین خبر داد که: «[التوحید] غریمٌ لایُقضی دَیْنُه و غریب لا یُؤدّی حقّه». ۲۰ ۲۵

---

(۵) پا: قول.
(۶) پا: مغترفان آمواره درایت... نیار.
(۷) پا: اقتد.
(۸) پا: مرتبه.

بیگانه ز آشنایی ماست پیوستن او جدایی ماست

آری حایزان قَصَب سبق در حلبات سباق این اُمنیت، و فایزانِ به نیلِ امامی در طریق مصادقت این نقیت اکابر انبیا و اجلهٔ اولیااند و اتباع و اشیاع ایشان از ارباب محبّت و اصحاب مودّت، که جوهر گرانمایهٔ وجود را در بوتهٔ ولاء انداخته، و نقد قلب و روان را به آتش ریاضت و مودّت در کانون بلا انداخته‌اند و تسکین غُلّه کبد حرّی به دموع مُقله بصری ساخته، و علاج دل بریان و دیدهٔ گریان در ظماء هَواجر و سهرِ دَیاهر شناخته، تا بعد از طول عکوف بر عبادت معامله و مجاهده سعادتِ انفتاح ابواب مکاشفه و مشاهده در یافته‌اند و به قایدِ توفیق و هدایت و سایق تأیید و عنایت به حریم حرم توحید شتافته و بر ایدی اشواق حجاب کَوْن و بساط بَوْن را درنوردیده، و آثار تجلّیات الهی و انوار فیضان فضل نامتناهی[۹] به بصر بصیرت و عین عیان دیده، و به دستگیری دقایق جذبات در مسالک رتب اقدام یقین در خلال دیار غیب نهاده، و با عرایس غَوانی عالم معانی[۱۰] زبان حال به مشاهده و مباسطه گشاده؛ لاجرم به ارواح عرشی‌اند و به اشباح فرشی و به قلوب سماوی و به نفوس ارضی، همنشینانِ خلق به ظواهر و همنفسانِ حق به سرایر، ملوک تخت اطمار که سرایر ایشان در منازل قرب و محالّ شرب از کؤوس مشاهدات و مواصلات سیراب گشته، و ضمایر ایشان در مجالس انس و محاضر قدس از عیون فیء طیّبات و مغازلات کامیاب شده، گاه بطریق نفثة المصدور دم از فضل مواجید زده، و گاه چون سکران مسرور کاشفِ سرّ توحید آمده، و کلام ایشان درین مطلبِ اعلی و مقصدِ اقصی از جهت ضیق طرق عبارت به لسان ذوق و اشارت واقع شده.

امّا طایفه[ای] که بذل جهد کرده‌اند در بیان توحید به براهین عقلیه و دلایل نقلیه، و قللِ شواهق او را به مراقی شواهد انظار پیموده، و اصطیاد أوابد آن به احابیل افکار نموده، و طریق استدلال از اثر به مؤثر[۱۱] و از صور به مصوّر مسلوک داشته و به وساطت عقلِ جزوی همت بر استکشاف براقع شبهات از جمال مقصود کلمات[۱۲] [گماشته] هرگز چهرهٔ مطلوب از برای ایشان فضلهٔ قناع از روی دلآرامی خویش

---

(۹) پا: «فضل فضفاض...». یک کلمه پاک شده است.

(۱۰) پا: عالمِ معامی.

(۱۱) پا: موثیر.

(۱۲) پا: کلماتست.

نگشوده، و دوشیزه مرغوبِ از نقاب تعزّز و امتناع، طلعتِ روح‌افزا ی راحت‌زای ننموده. رباعی:

او برتر از آنکه عقل گوید — بالاتر از آنچه روح جوید
حرفی که رود زراه تقلید — خرسندی طبع دان نه توحید

* *

۵
این نکته[۱۳] به حرف درنگنجد — واندر صفت بشر نگنجد
چندین تک و پوی فکر و اوهام — معلوم نشد ازو بجز نام

محقَّق است که از بِحار زخّار حقایق و اسرار توحید پروردگار در ظرف و اوانی افکار و اوهام انسانی چه گنجد. مثنوی:

گر بریزی بحر را در کوزه‌ای — چند گنجد قسمت یک روزه‌ای

۱۰
سرمایهٔ علم دراست[۱۴] که آثار قلم است، و پیرایهٔ علم وراثت که انوار قدم— مثنوی:

دفتر صوفی سواد و حرف نیست — جز دلِ[۱۵] اسفید همچون برف نیست
زادِ دانشمند آثار قلم — زادِ صوفی چیست؟ انوار قدم

—بی[۱۶] هیچ شبهه و ریب به تأیید عنایت عالم الشّهادة و الغیب متفرّد به کمال ۱۵ توحید و متزیّن به جمال مواجید، جناب رسول امین و حبیب حضرت ربّ العالمین است صلّی اللّه علیه و آله و سلّم، که اوفر علوم حقیقت از اسماء ذات احدیت به دریای قلب او فرو ریخته، و آن بحر موّاج متلاطم الأمواج انهار عرفان مملوّ به ماء ثَجّاج إنگیخته و آن انهار در جداول قلوب امّت و سَواقی فهوم صحابه و متابعان ملّت و زمرهٔ اولیا و فرقهٔ اصفیا رضی‌اللّه عنهم اجمعین و اعلی درجتهم فی علیّین ۲۰ جاری گشته به سبب اتصال صوری و اتحاد معنوی در محافل غیوب، و بحسب زکاوت نفوس و طهارت قلوب، و به کمال حیازت مرتبهٔ شوقیّت و جمال احاطت منقبهٔ معشوقیّت از روی تصحّح نسبِ اخوانی و تنقّح سبب احسانی. رزقنا اللّه انتهاج طریقهم و جعلنا من محبی رفیق قربهم.

لاجرم هر یک از وارثان علم توحید به اندازهٔ قابلیت و استعداد از حضرت ۲۵ خواجه مشرف به تشریف «قل یا عبادِ»[۱۷] نصابی کامل و نصیبی شامل در یافته، و

---

(۱۳) پا: تکتر.
(۱٤) پا: درست.
(۱۵) پا: جز که دل.
(۱٦) پا: و+بی.
(۱۷) س ۳۹ ی ۱۰.

به تسکین غُلّهٔ لبْ تشنگانِ بادیهٔ طلب و دلْ تفتگان بیداء لَزَب شتافته.

و این ورثهٔ حقیقی مختلف الطبقات اند و متفاوت الدرجات؛ بعضی هشیاراند و بعضی سرمست، بعضی ثابتْ قدم اند و بعضی رفته از دست[18]، بعضی صحاب اند که به قوت حال به اِبْتِلاع موایدِ نوال می کوشند و به شدت عطش و کمال تمکین کأسات صهبای یقین از دست ساقی باقی می نوشند و شربِ ایشان سرمایهٔ صحو، و انبساط ایشان پیرایهٔ محو می گردد. و اگر قصد افشای سرّی از اسرار توحید، و میل جلوه دادن شاهدی از عرایس مواجید کنند آن به قِماط احتیاط بپیچند و در لباس التباس در معرض آرند و به حلی عبارات انیقه و به حلل استعارات رشیقه آراسته و به جلابیب کنایات و براقع مجازات و سایر رموز و اشارات پیراسته بی حجاب قناع و نقاب انتفاعش بیرون نیارند و گویند؛ بیت:

گردم فرو خواهد شدن زین راز نتوان زد دمی
خاموش کن خاموش کن تا بر نجوشد عالمی

و بعضی رندان سرمست و باده نوشان خمخانهٔ آلَسْت اند که در خرابات خرابیِ صفات بشریّت و میکدهٔ اضمحلال سمات اثنینیّت از عقیلهٔ عقل رسته، و رشتهٔ ننگ و ناموس گسسته اند، و از غلبات شوق[19] و سلبات ذوق در افشای اسرار، عنانِ خویش در دست عقل عاقبتْ اندیش ننهند و شاهد زیبا و دلربای رعنای حقایق را در جلباب اصحاب جلوه ندهند، و از غایت مستی و بی باکی و نهایت چُستی و چالاکی گویند؛ نظم:

بدار دست زریشم که باده ای خوردم[20] — ز بیخودی سرو ریش و سبال گم کردم
ز پیشگاه و زدرگاه نیستم آگاه — به پیشگاه خرابات روی آوردم
خرد که گرد برآورد از تک دریا — هزار سال دَود در نیابد او گردم
فراخ تر زفلک گشت سینهٔ تنگم — لطیف تر زقمر گشت چهرهٔ زردم
دکان جمله طبیبان خراب خواهم کرد — که من سعادت بیمار و داروی دردم
شرابخانهٔ عالم شدست سینهٔ من — هزار رحمت بر سینهٔ جوانمردم
هزار حمد و ثنا مرخدای عالم را — که دنگ عشقم و ازننگ خویشتن فردم

---

(۱۸) پا: بعضی رفته از دست+بعضی رفته از دست.

(۱۹) پا: غلیمات تشوقا.

(۲۰) پا: بیار دست از یشم که باده خوردم.

و این طایفه ملامتیان خراباتی[۲۱] اند نه سلامتیان مناجاتی؛ لاجرم لذّت در ذلّت شناسند و اعانت در اهانت بینند و سلامت در ملامت دانند و جمال در جلال مشاهده کنند و وفا در جفا شمارند و حیات در ممات انگارند. شعر:

من لم یضر قتیلا بالعشق لیس یحیی — للّه فاقتلونی یا زمرة الثقات
فی العشق لا ابالی[۲۲] مماعلیّ یجری — فی ذلّی احترامی فی مقتلی حیاتِ ۵
فالهجر محض وصل، والبعد نفس قرب — والذّل عین عزّ محیای فی ممات

و اگر تحقیق کنی «کُنْتُ سَمْعه وَبَصَره وَلِسَانه» بدانی که گفتن و شنیدن و دیدن از ایشان نیست بلکه ایشان به منزلهٔ نای‌اند که نوا در ایشان از نفس رحمانی است یا به مثابت کوه که صدا در ایشان از زمزمهٔ عشق ربّانی است پس هم به زبان دوست در مخاطبهٔ او گویند: ۱۰

ما چونائیم و نوا در مازتست — ما چو کوهیم و صدا درما زتست
ماچو شطرنجیم اندر بُرد و مات — بُرد و مات ما تویی ای خوش صفات[۲۳]
ما که باشیم ای تو ما را جانِ جان — تا که ما باشیم با تو در میان

آری بر موجب قضیهٔ مرضیهٔ «وَمَا یَنْطِقُ عَنِ الْهَوىٰ ۞ إِنْ هُوَ إِلاّ وَحْیٌ یُوحىٰ[۲۴]»

بی‌شک این آواز آن پادشه بود — گرچه ازحلقوم عبداللّه بود ۱۵

و حدیث «إن اللّه لینطق علی لسان عمر» از ین مقوله است. شعر:

چون نالهٔ بلبل ز پی گل شنوی — گل گفته بود گرچه ز بلبل شنوی

چنانکه شیخ کامل مکمّل، قطب العارفین و امام الموحّدین، قرة عیون المحقّقین، وارث الانبیاء و المرسلین، محیی الحقّ و الملّة والدّین رضی عنه و ارضاه و جعل علی درجته موطنه و مثواه، که مظهر اسرار نامتناهی است و لسانی از السنهٔ حقایق الهی، می‌گوید که در عشرهٔ آخر محرم سنه سبع و عشرین‌وستعمائه در محروسهٔ دمشق، رسول را صلّی اللّه [علیه] وآله و سلّم [به خواب] دیدم کتابی در دست [وی] گفت: این کتاب فصوص الحکم است بگیر و بیرون آر، تا خلق از وی انتفاع یابند و بر کنوز حقایق و رموز دقایق اطلاع حاصل کنند که سرّ احدیّت را هنگام ظهور و وقت کشف هر مرموز و مستور گشته است و نزدیک آمده تا آفتاب حقیقت از مغربش طلوع نماید و تباشیر انوار عرفان رب از مشرق برآید. پس نیّت را ۲۵

---

(۲۱) پا: خراباتیان.
(۲۲) پا: لاباال.
(۲۳) پا: برد و مات ما زتست ای خوش صفات.
(۲۴) س ۵۳ ی ۳ــ ٤.

خالص ساختم و به تجرید قصد و همّت پرداختم از برای ابراز و اظهار این کتاب، بر آن وجهی که حضرت رسول صلّی اللّه علیه وسلّم تعیین فرموده، بی‌زیاده و نقصان.

و این تمهید عذر است که اگر مأمور نگشتی و محکوم تجلّی نبودی، اقدام به اظهار اسرار ننمودی؛ چه اولیا امناء حضرت‌اند و وظیفهٔ ایشان حفظ اسرار است و پوشیدن رازهای یار از اغیار.

هزار قصد نمودم که سرّ عشق بپوشم — نبود بر سر آتش میسّرم که نجوشم

پس شیخ [از آنگاه که] به اظهار فصوص حکم پرداخته و زواهر جواهر اسرار را هویدا ساخته؛ طایفهٔ کثیر از ارباب حکم متعالیه و اصحاب اقدار عالیه به شرح آن کتاب اشتغال نموده و به دست بیان فضلهٔ قناع از چهرهٔ آن نازنین بگشوده، امّا چون آن شروح عربی بود، فرقه‌ای از اهل عرفان که طبع لطیف شان مکدّر[25] به تکرار لغت نفرموده‌اند و نقد گرانمایهٔ عمر به ضبط قواعد نحو صرف ننموده از مشاهدهٔ دقایق حسن آن نازنین محروم، و از مطالعه حقایق غوامض آن اسرار متین به سمت حرمان موسوم بودند ازین مخلص شرحی به زبانِ فارسی التماس می‌نمودند و به امتناع وابا برالحاح و اقتراح می‌فزودند تا غایتی که رفیقِ همدم و صدّیقِ محرم، انیس صادق و جلیس موافق، عارف سالک و واقف اسرار مسالک، نور صدق وصفا، منظور اهل وفا، درویش بدری — اطلع اللّه تعالی عن افق الکمال بدره کما شرح للحکم المتعالیة صدره — درین مسألت با یاران مساهمت نمود چون از روی اخوّتِ دینیه ردّ کلام او متصوّر نبود انجاح مطالب و اسعاف مآربش بر ذِمّه همّت واجب دانسته به شرح این کتاب — که اَقدام افهام اولوالألباب از تسیار در اسراء و اعتلاء او مقطوع، و اعلام اوهام ذوالألباب از تطوار وادوار و از اجتلاء او مرفوع است شعر:

تحول عقول الخلق حول جنابه — ولم یدرکوا من برقه غیر لمعة

— اقدام نمودم، واللّه سبحانه ولیّ الکفایة و التوفیق و یتحقّق آمال المؤملین حقیق. و تنزیل نکردم کلام شیخ را جز بر قواعدش، و تشبّث ننمودم در حلّ معاقد او جز به اذیال عقایدش. و پیش از شروع در شرح مقاصد کتاب و خوض در لجج اسرار اولو الألباب، مقدّمه [ای] در بیان تباین مشارب ارباب حال، وفصولی درتبیین قواعدواصول اهل وصول بغایت کمال ایراد کرده شد مستعینا بنصر المولی العلیم الخبیرنعم المولی و نعم النصیر.

---

(۲۵) پا: که طبع لطیف شان مایل بتکرار. (متن و حاشیه).

مقدّمه

در بیان تباین مشارب ارباب حال و تباعد مراتب اصحاب کمال

بدانکه طوایفِ اربابِ قلوب، و مستفتحانِ ابوابِ غیب الغیوب، و سرگشتگان بادیهٔ شوق، و لب تَشنگان صهبای ذوق، و متوجّهان حضرت کبریا و جلال، و متعطشانِ زُلالِ وصال که طالبان مشاهدهٔ جمال حق و راغبانِ ادراک حقیقتِ جناب مطلق‌اند چون جست وجوی نموده‌اند و آیینهٔ دل از زنگار ماسِوَی زدوده‌اند به حکم آنکه چون یک روی در دو آینه نماید هر آینه در [هر آینه] روی دیگر پیدا آید. [لاجرم] اشارات ایشان به ذاتی که منزّه و عالی باشد از لواحق قیود و اعتبار عموم، و حقیقتی که مقدّس و متعالی باشد از مضایق حدود و استار رسوم، بر وجوه مختلف افتاده و هر عارف از او نشانی دیگر داده و هر ناظر بر او نامی دیگر نهاده. آری؛ ۱۵

صد مثل و نام و لقب گفتمت — برتری از نام و لقب برتری

و هیچ شبهه نیست که اختلاف در عبارات سالکان راه حق بحسب تفاوت تجلّیات جناب مطلق است ــ ولهذا شیخ فریدالدّین عطار گفته: ۲۰

سالکان را بین به درگاه آمده — جمله پشتا پشت و همراه آمده

هست با هر ذرّه درگاهی دگر — پس زهر ذرّه بدو راهی دگر

تو چه دانی تا کدامین ره روی — در کدامین ره بدان درگه روی

ــ والاّ مقصود اولیای حضرت معبود، و مشهود کاملان مکاشف از ارباب شهود جز یکی نتواند بود[۲۶] اما این شجر را تکیه بر عرش وثری وساق نیست. ۲۵

---

(۲٦) پا: نتوانند بود.

عـقـل را مـعـزول کـردیـم و هـوی را حـد زدیـم
کـیـن جـلالـت لایق ایـن عـقـل و ایـن اخـلاق نـیـست

[پس بعضی را نظر بر جامعیت وجود مطلق و سریانِ او در جمیع مظاهر حق افتاده است؛ و در مرایای اسرار و مجالی ضمایر چنین مشاهده کرده‌اند که قیام هر موجود از موجودات عالم غیب و شهود، به عین وجود و افاضهٔ جود اوست؛ و او در مقرّ عزّت و کمال، و حیّز عظمت و جلال، که مرتبهٔ هویّت و حضرت انیّت اوست یعنی از حیثیّت او یی او از اضافت خارجی و ذهنی مبرّاست، و از اتّصاف به اطلاق و تقیید معرّا، و بالاتر از آنکه به کلیّت و جزئیّت معروف باشد تا به خصوص و عموم موصوف شود. نه واحد است به وحدتِ زاید بر ذات، و نه کثیر. و کثرت موجودات نه قادح وحدتِ ذات اوست و نه موجب تکثیر. و ایشان قول حق تعالی را که «رَفیعُ الدَّرجاتِ ذُوالعرشِ[27]» است حمل بر حقیقت وجود کرده‌اند، و کلام رسول را علیه السّلام که گفت: «مَاعَرَفناکَ حقَّ معرفتک» در مخاطبهٔ او آورده‌اند و گفته‌اند که: او قیّومی است که در جمیع مراتب سیر ثابت بالذّات است و مثبتِ غیر. تحقّق هر چه در خارج به علم هستی معلوم است و قیام آنچه به سمتِ امکان و حدوث موسوم است از اوست و بدوست بلکه در حقیقت «همه هیچند هیچ، اوست که اوست» متجلّی در مراتبِ خود و ظاهر به صور و حقایق آن، و مسمّی در علم و عین به ماهیّت و اعیان. بیت:

یـک عـیـن مـتـفق که جز او ذرّه‌ای نبود — چون گـشـت ظـاهـر ایـن همه اغیار آمده

و همانا امثال این ابیات را نیز حمل بر ذات او می کنند.

ظـلال صـور چون شـود سـوخـتـه — کـه مـانـد جز او رخ بـرافـروخـتـه
بـرون رَودَمـی از قـیـود وجـود — طـلـب کـن بـر اوج سـعـادت صـعـود
تـوبـی تـوشـو آنـگـاه خـود را شناس — کـه ایـنـسـت مـر مـعـرفـت را اساس
اگـر زیـن اسـاسـت بـبـایـد نـشـان — بـرو نـکـتـهٔ «مـن عـرف» را بـخـوان
بـرون از تـو آ تـو چه زیـبـا تـویـی — کـه هـرگـز نـمـی گـنـجد آنجا دویی
زخـود تـانـیـایـی بـکـلّـی بـدر — نـیـابـی زسـرّ وجـودت خـبـر

لاجرم این طایفه اوّل و آخر و ظاهر و باطن او را دانسته‌اند وحیّ دانا و قدیر توانا و مرید و قدیر و سمیع و بصیر و سایر اسماء الهی و نعوت حضرت پادشاهی بر او اطلاق کردن توانسته.

---

(۲۷) س ۴۰ ی ۱۵.

وطایفهٔ دیگر که با نیستی ساخته، و دل از هستی پرداخته و روی از قیود وجود تافته و ذوق شهود در عین نابود در یافته مشاهدهٔ این معنی کرده‌اند که: مبدأ معتاد هر موجود و مرجع و معاد هر مشهود غیر از عدم و نابود نیست، لاجرم «والیه ترجعون[۲۸]» را کشف حقیقت او پنداشته، و «اِلیّ مرجعکم * و اِرجعی اِلی ربّک[۲۹]» را خطاب او انگاشته، اماته و احیا و اعاده و ابدا را نسبت بدو کنند، و قول شیخ فریدالدّین عطار ۵ خصّه الله بفیض الانوار را مصدّق این گفتار پندارند آنجا که گفت: نظم:

بگذر زوجود و با عدم ساز زیرا که عدم، عدم به نامست
می دان به یقین که از عدم خاست هرجا که وجود را نظامست
آری چو عدم حیات بخشی است موجود اتش بجان غلامست

و مقالِ مقبول حضرت قیّومی مولانا جلال الدّین رومی را که گفت: ۱۰

پیش آی و عدم شو که عدم معدن جانست
لیکن نه چنین جان که بجز غصّه و غم نیست

هم برین منوال مبیِّن این حال تصوّر کنند و حضرت حقیقة الحقائق و جناب معطی العطایا و خالق عدم راشناسند و در مقام احتجاج و اثبات استشهاد به امثال این ابیات کنند که؛ نظم: ۱۵

از آن سوی پرده چه شهری شگرف است که عالم از آنجاست یک ارمغانی
به نو نوهلالی به نونوخیالی رسد تا نماند حقایق نهانی

* *

نوزکجا می رسد کهنه کجا می رود گرنه ورای نظر عالم بی منتهاست

پس به اعتبارمبدائیت و مرجعیت او را اوّل و آخر دانند، و اسم باطن بر او اطلاق کرده ۲۰ او را در جمیع مظاهر خلق ظاهر شناسند، و احکام کثرت ظاهر را در جنب سلطنت باطن دائماً مستهلک بینند و «کلُّ شیء هالکٌ إلاّ وجههُ»[۳۰] را در ین باب دلیلی واضح و برهانی راجع شمارند، وقول سوختهٔ سبحات وجه باقی شیخ فخرالدین عراقی را که گفت؛ بیت:

پیش ازین دیدی جهان چون بود درکتم عدم ۲۵
هم بر آن حالست حالی همچنان انداخته

(۲۸) س ۱۰ ی ۵٦.
(۲۹) س ۲۹ ی ۸ و س ۸۹ ی ۲۸.
(۳۰) س ۲۸ ی ۸۸.

از ین مقوله انگارند.

وطایفهٔ دیگر که نوشندگان شربت صافی محبّت و پوشندگانِ خلعت صافی مودّت اند، ولب تشنگان زلال وصال و سرگشتگان بادیهٔ جمال و جلال و سوختگان سبحات وجه باقی و دل افروختگانِ اشعّهٔ سطوات تلاقی و پاکبازان سازندهٔ باسوز وگداز و پُرنیازان خرندهٔ عشوه و ناز. لمؤلّفه:

برون رفته هر یک زقید صفات	طلب کرده حق را به توحید ذات
چشیده شرابی زجام آلست	زدیدار ساقیّ خود گشته مست
چو رندان به زندان دنیا درون	به دیدار ساقیّ خود مُغْرمون
به دنیا و عقبی نپرداخته	دل و جاںْ به یک لحظه درباخته
چنان گشته مستغرق روی دوست	که چیزی ندانسته کان غیر اوست

این طایفه را چون عروج از مراتب اربعهٔ محبّت دست داد، و نظر ایشان بر حضرت محبّت ذاتی افتاد و پرتو آفتاب محبّت را بر ذرّات کاینات روشن و پیدا دیدند، وسِعَت احاطهٔ او را بر اعیان شهود و ملکوتیّات ظاهر و هویدا مشاهده کردند «واللّه مِنْ ورائهم محیط[۳۱]» را بر حقیقت او محمول داشته، مراتب حضرت الهی و ظهور آیات نامتناهی را بر او اثبات کرده، گفته اند؛ شعر:

عشق از سر کوی خود سفر کرد	بر مرتبه ها همه گذر کرد
صحرای وجود گشت فی الحال	هر کتم عدم که پی سپر کرد
ناگاه چو آفتاب تابان	سر از در هر سرا بدر کرد
فی الجمله به چشمْ بندِ اغیار	ظاهر شد و نعت خود دگر کرد
تغییر صور کجا تواند	در وصف کمال او اثر کرد

و به دیدهٔ دل و جان و بصر بصیرت و عین عیان معاینه دیده اند که: از اوج عرش تا حضیضِ فرش، و از مرکز خاک تا محیط افلاک، بلکه از هویّت علی الاطلاق تا انفس و آفاق و از «اَوْادَنیٰ» تا «قاب قوسین[۳۲]» که معبّر است بدو تجلّی و تعیّنین، و آن طرف از أین تا بالای أین هیچ حضرتی از حضرات ذات، و هیچ مرتبتی از مراتب اسماء و صفات، و هیچ عالمی از عوالم کلیّه و هیچ مقامی از مقامات جزئیّه نیست که در بابِ آن حضرات و اصحاب آن مراتب و مقامات، محبّ کمال و عاشق عزّت و

(۳۱) س ۸۵ ی ۲۰.
(۳۲) س ۵۳ ی ۹. فکان قاب قاسین أو أدنی.

جلال خود نباشد. لمؤلّفه:

پس اندر جهان ذرّه‌ای هست نیست / که از جام عشق او چو من مست نیست

لاجرم چون دیدند که در اوّل سبب آفریدن کاینات، محبّت عرفانِ ذات بود، چنانکه «اَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَف» مبیّن این معنی است، و در آخر واسطهٔ عرفان حقّ نیز محبّت ذات مطلق آمد چنانکه «فتحبَّبْتُ إلیهم بالنّعم فَعَرفونی» مثبتِ این دعوی است. ۵

پس پیش ایشان صحّت اطلاق اسم اوّل و آخر بر حقیقت محبّت در ین وجه ظاهر شد، و چون اوّل به بطون موصوف بود، و آخر به ظهور معروف گشت، اطلاق ظاهر و باطن نیز بر او ظاهر آمد نه باطن. پس «هُوَ الأَوَّلُ و الآخرُ و الظّاهرُ و الباطنُ[۳۳]» را اخبار از حقیقت محبّت دارند و اختلافات آثار او را قادح وحدت ذاتش نشمارند و گویند: ۱۰

یکی از زمین تا به ایوان عرش / مقیمان کرسی نز یلان فرش
ز یک می همه مست گشته ولیک / بود در میان فرقها نیک نیک
ز یک جوا گر روضه‌ای آب خورد / چو روید ازو سنبل و شاخ و وَرد
نه این یک بود سرخ و آن یک سیاه / از ین سان بود فیض الطاف شاه
زمهری که شد زعفران زردرو / بود سرخی لعل و مرجان ازو ۱۵
زعشقی که شد عاشق خسته زرد / بود روی معشوق از او همچو ورد
در آتش نهی هیزم و چوب عود / زهیزم شود دود و از عود سود
اگر عالمی تشنه از بهرِ آب / رود تشنه لب جانب بحر ناب
بقدر ظروف و اوانیّ خویش / برند آب از آن بحر زاخر نه بیش

امّا طایفهٔ دیگر که مسعود به سعادت ازلی و محدود به حدّ لم یزلی و واصلان حضرت احدی و مقرّبان جناب صمدی‌اند که بواسطهٔ جذبات دقایقِ جمالِ با کمال حقیقة الحقائق را دیده و به اعلی معارج اعتلا و اقصی مدارج ارتقا رسیده‌اند[۳۴]. رباعی: ۲۰

سلاطین اقلیم لطف و شیم / اساطین بنیان فضل و حکم
زغیر خدا دیده بر دوخته / وجود و عدم را بهم دوخته

و از وفور غیرت نظر بر غیر محبوب نینداخته، و سرّ مِدْحتِ «مَا زَاغَ البَصَر وَمَاطَغَی» بتحقیق شناخته، به وجود و عدم که محکومان حکم قهرمان قدم‌اند نپرداخته، ۲۵

---

(۳۳) س ۵۷ ی ۳.

(۳٤) پا: ازعبارت. «پس شیخ به اظهار فصوص حکم... رسیده‌اند» تکرار شده است.

به توفیق باری زبان به ذکر این ابیات جاری ساخته‌اند:

وجود وعدم بر درش دو غلام — به خدمت کمر بسته او را مدام
گهی از عدم سوی شهر وجود — فرستد قوافل به اکرام وجود
گه از شهر هستی بسوی عدم — برد آنچه خواهد به حکم قدم
زفیاضی عشق او درنگر — که شد هر دو ضد عاشق یکدگر ۵

لاجرم چون این طایفه به جذبهٔ الهی و عنایت پادشاهی از حدود ناسوتِ اَدْنیٰ به ملکِ ملکوت اعلیٰ رسیده و عظایم امور و جلایل[۳۶] اگر خواهند که از کبریا و جلال احدی و عظمت و کمال سرمدی خبر دهند، گویند:

ز هست و نیست برونست تختگاه ملک
هزار ساله از آن سوی نفی و اثباتست ۱۰
حیاتهای حیات آفرین بود آنجا
از آنک شاه حقایق نه شاه شهماتست

و بحمدالله که ما ازین طایفه‌ایم که طایفان کعبهٔ تحقیق‌اند و از علو مرتبه به اتّصاف به این اوصافهای حقیقی [گویند]:

آنان که ربودهٔ اَلَستند — از عهدِ اَلَست باز مستند ۱۵
در منزل درد بسته پایند — در دادن جان گشاده دستند
فانی ز خود و به دوست باقی — وین طرفه که نیستند و هستند
این طایفه‌اند اهل توحید — باقی همه خویشتن پرستند

و جمیع متّبعان شریعت را مذهب این است و این طایفه‌اند که در زیر استار ریب مشاهدهٔ انوار غیب کرده‌اندو قصر کبریاء حق را بالاتر از ساحتِ وجود و عدم و برتر از ۲۰ محبّت اقدم شناخته، چنانکه خواجهٔ ما قدّس سرّه می‌فرماید:

ای آنکه تویی مقصد مجموع امم — برتر زوجودی و پیشتر زعدم
درراه توهست عقل بینا اکمه — در وصف تو هست نفس ناطق ابکم

پس معلوم شد که اختلاف عبارات از اختلاف اعتبارات است و از اینجاست که صاحب «لمعات» بنای سخن بر عشق نهاده چنانکه در افتتاح لمعات فرموده: «بدان ۲۵ که در اثنای هر لمعه از ین لمعات ایمائی کرده می‌آید به حقیقتی منزّه از تعیّن؛ خواه

(۳۵) س۵۳ ی۱۷.
(۳٦) پا: طایل.

حبش نام نه و خواه عشق، إذ لامشاحة فی الألفاظ، و اشارتی نموده می شود به کیفیّت سیرِ او در اطوار و ادوار، و سفر او در مراتب استبداع و استقرار، و ظهور او به صورت معانی و حقایق، و بروز او به کسوت معشوق و عاشق، و باز انطوای عاشق در معشوق عیناً، و انزوای معشوق در عاشق حکماً واندراج هر دو در سطوت وحدت جمعاً. هُنالکَ اجتمعَ الغرقُ و ارتَتَقَ الفَتْقُ و استَتَرَ النّورُ فی النّور و بطن الظهورُ فی الظّهور و نُودیَ مِنْ وراء سرادقات العرش. ۵

آلا کلُّ شیء ما خلا اللّهُ باطلٌ وکلُّ نعیمٍ لامحالةَ زائلٌ»

و شیخ محیی الدّین و متّبعان او بنای سخن بر وجود نهاده اند، چنانکه مولینا شرف الدین داود قیصری در فصل اوّل از مقدّمات فرموده که:

وجود در تحقق محتاج نیست به امری که خارج باشد از ذات او. پس او قیّومی است ثابت به نفس خود، و مثبت مر غیر خود را. ۱۰

و او را ابتدا نیست وإلاّ محتاج باشد به علّتی موجود از برای امکان او، بر تقدیری که او را ابتدا باشد.

و او را نهایت نیست و إلاّ معروض باشد مرعدم را. پس موصوف گردد به ضدّ خود. پس او ازلی و ابدی باشد، و اوّل و آخر و ظاهر و باطن؛ از برای رجوع هر چه ظاهر باشد در شهادت، یا باطن باشد در غیب بسوی او. ۱۵

و غرض از برای ایراد این مقدّمات آنست که اگر در اثنای کلمات سخنی تقر یر کرده شود که به اصطلاح این طایفه مطابق نباشد باید که مطالعه کننده به ردّ او مبادرت ننماید؛ ز یرا که آن سخن در مقام خود راست باشد و با آنکه هر مقامی و حالی مقتضی کلامی و مقالی است اصطلاحات اهل یک مقام نیز متفاوت تواند بود. ۲۰

خواجه قدّس سرّه می فرماید:

یکی بر آنکِ وجودست اصل هر موجود یکی بر آنکِ اصل هر وجود و ظهور

یکی بر آنک وجود و عدم دو محکومند همیشه حکم خدا را مطاوع و مقهور

بهر صفت که بگو یندش اهل حیرت وعجز کمال ذات خداوند را از آن چه قصور

خدای عز وجل چونک واسعاست و محیط مدار بر سخن فرقه ای نظر بقصور ۲۵

بتخصیص چون شارح هر کتاب را لازم است که در حلّ مشکلات و کشف معضلات تشبّث به اذیال عقاید صاحب متن کند و توضیح مرام و تنقیح کلام بر ضمن قواعد او سازد، ناظر این کتاب اگر از اولو الألباب باشد، باید که به اعتراض تجاسر ننماید بلکه اگر صاحب انصاف بود به ملاحظهٔ قول خداوند حکیم که می فرماید:

«وفوق کلّ ذی علم علیم[۳۷]» زبان به طعن اهل قلوب که مستکشفان استار اسرار غیوب‌اند ــ نگشاید، و آنچه نداند به بقعهٔ امکان حواله کند که گفته‌اند: «لایعرف الفارغ مافیه غیره حتّی ینتهی إلیه سیره». ای بسا آنچه حالی خطا می نماید، چون بصر بصیرتِ او گشاده شود در ثانی حال به صورت عین صواب برآید. نظم:

۵ چون خدا خواهد که پردهٔ کس دَرَدَ — میلش اندر طعنهٔ پاکان بَرَد
چون خدا خواهد که پوشد عیب کس — کم زند در عیب معیوبان نفس
نکته‌ها چون تیغ پولادست تیز — گر نداری تو سپر واپس گریز
پیش این الماس بی اسپر میا — کز بریدن تیغ را نبود حیا

۱۰

فصل اوّل
در حضرات ذاتیّه و بعضِ مراتب کلیّه

بدانکه حضرت هویت عبارت است از ملاحظهٔ ذات بی اعتبارِ ماعَدا، و قطع نظر از ماعَدای او. و این را حضرت غیبُ الغیب و أبطنُ کلّ باطنٍ و هویّت مطلق نیز ۱۵ گویند. و هیچ شبهه نیست که جواسیس تخیّلات و اوهام را گردِ پیرامن جلالت این حضرت و مقام راهِ گذر بر بسته، و طیور ادراکات و افهام را طیران[۳۸] هوای هویت، دون درک المرام بال و پر بسته وشکسته است.

به خیال در نگنجد توخیال خود مرنجان
۲۰ ز جهت بود مبرّا مَطلَب به هیچ سویَش

أمّا حضرت احدیّت عبارت است از ملاحظهٔ ذات به شرط قطع نظر از جمیع ماعَدا. و این حضرت را احدیّت بدان گویند که در او کثرت مستهلک و مقهور است، و احکام او در إزاء ظهورِ سلطنتِ وحدت مستور.

و این حضرت را علم مطلق و حضرت وجود و حضرت جمع و مرتبهٔ عَما نیز ۲۵ گویند؛ از برای عَمایِ آبصارِ اولوالانظار، و حیرت بصایر ذو واالافکار از ادراک این حضرت.

---

(۳۷) س ۱۲ ی ۷٦.
(۳۸) پا: طی آن.

و حقیقة الحقائق نیز گویند از برای قیام جمیع حقایق و ماهیّات [بدان ذات].

[و جمعُ الجمع نیز خوانند از برای استحسان اسماء و صفات، و استکنانِ حقایق و ماهیّات] در او. آری مخاطبهٔ ارباب حالات به نسبت با آن ذات جز این نتواند بود. ۵

ای گشته مبادی همه در ذات توطی — خود جمله تو یی و نیست بیرون زتوشی
چون سرور کاینات «لا أحصی» گفت — پس جز تو کسی ترا کجا داند وکی

و مولانا قدّس سرّه می فرماید:

گرجمله تو ئی پس این جهان چیست؟ — ور هیچ نیم من، این فغان چیست؟
هم جمله توئی و هم همه تو — آن چیز که غیر تُست آن چیست؟ ۱۰

لاجرم «مَن تَفکّر فی ذلک رَجَعَ إلیه طرفه حسیراً، و عقله مبهوتاً و فکره[۳۹] متحیراً».

پس در ین حضرت هیچ تنز یهی بی شائبهٔ تشبیه و هیچ تشبیهی بی غایلهٔ تنز یه دست ندهد.

وزین روی فتّاح سرّ نهفت — «یُحذّرکُم اللّهُ نَفْسَه» بگفت

و قول خواجه علیه الصّلاة و السّلام که می‌فرماید: «کمالُ الاخلاص نَفْیُ الصّفاتِ عنه» از مشاهدهٔ این حضرت عبارت است. ۱۵

ای منزّه از ین و آن که توئی — که شناسد ترا چنان که توئی
ساحت کبریات افزونست — زانچه من می برم گمان که توئی
هیچ کس بی نشان نگشته ترا — در نیابد بدان نشان که توئی
در جلابیب اگر چه پنهانی — داندت جان خرده‌دان که توئی ۲۰
آشکاری به هر چه می نگرم — نتوان داشتن نهان که توئی

اما حضرت واحدیّت عبارت است از ملاحظهٔ ذات با جمیع اسماء و صفات. و این را مرتبهٔ الوهیّت و مقام جمع و غیبِ مُضاف خوانند. و همین مرتبهٔ الوهیّت را به اعتبار آنکه به اعیان و حقایق که مظاهر [او] اسماء و صفاتِ حضرت حق اند درخور استعدادات ایصالِ کمالات می کند؛ مرتبهٔ ربوبیّت گویند. ۲۵

و اگر ذات را ملاحظه کنند به شرطِ ثبوتِ صورِ علمیّه در او، آن را مرتبهٔ اسم باطن مطلق واوّل وعلیم گویند که ربّ اعیانِ علمیّهٔ ثابته است.

(۳۹) پا: تفکره.

و اگر ذات را ملاحظه کنند به شرط کلیّاتِ اشیاء فقط، آن را مرتبهٔ اسم رحمن گویند که ربّ عقل اوّل است، و عقلِ اوّل را لوح قضا و أمّ الکتاب و قلم اعلی گویند.

و اگر ذات را ملاحظه کنند به شرط آنکه کلیّات در وی جزئیات ثابتهٔ مفصّله گردند بی آنکه این جزئیات در آن کلیات محتجب باشند، مرتبهٔ اسم رحیم گویند که ربّ نفس کلیّه است؛ و نفس کلیّه را لوح قدر و لوح محفوظ و کتاب مبین خوانند.

و اگر ذات را ملاحظه کنند به شرطِ آنکه صورِ مفصّله در وی جزئیهٔ متغیّره باشد، مرتبهٔ اسم محیی گویند که ربّ نفس منطبعه است در جسم کلّی؛ و نفس منطبعه را لوح محو و اثبات گویند.

و اگر ذات را ملاحظه کنند به شرطِ آنکه قابل باشد صورِ نوعیّه و روحانیّه و جسمانیّه را؛ مرتبهٔ اسم قابل گویند که ربّ هیولی کلیّه است که کتابٍ مسطور و رقّ منشور اشارت است بدان.

و اگر ذات را ملاحظه کنند به شرط قابلیت تأثیر و تأثُّر، مرتبهٔ اسم فاعل گویند که معبّر است به موجد و خالق، که ربّ طبیعت کلیّه است.

و اگر ذات را ملاحظه کنند به شرطِ صور روحانیهٔ مجرَّده، مرتبهٔ اسم علیم و مفصّل و مدبّر گویند که ربّ عقول و نفوس ناطقه است.

و آنچه در اصطلاح حکما آن را عقل مجرَّده گویند به اصطلاح اهل اللّه مسمّی است به روح؛ و از اینجاست که عقل اوّل را روح القدس گویند. و آنچه حکما آن را نفس مجرَّده گویند پیشِ اهل اللّه مسمّی است به قلب، هرگاه که کلیاّت در وی مفصَّل باشد و او مشاهده کند آن کلیّات را به شهود عیانی. و مراد از نفس پیش ایشان نفس منطبعهٔ حیوانی است.

و اگر ذات را ملاحظه کنند به شرطِ صور حسیّهٔ عینیّه، مرتبهٔ اسم مصوّر گویند که ربّ عالم خیالِ مطلق و مقیّد است.

و اگر ذات را ملاحظه کنند به شرط صور حسیّهٔ شهادیّه، [مرتبهٔ] اسم ظاهر مطلق و اسم آخر گویند که ربّ عالم ملک است.

و مرتبهٔ انسان کامل عبارت است از جمع جمیع مراتب الهیّه و کونیّه، از عقل و نفوس کلیّه و جزویّه و مراتب طبیعت تا آخر تنزّلاتِ وجود. و این را مرتبهٔ عَما نیز گویند از برای مشابهت این مرتبه به مرتبهٔ الهیه. و فرق در میان این دو مرتبه به ربوبیت و مربوبیّت است و لهذا سزاوار خلافت حق و مَظهر و مُظهر اسماء و صفات جناب

مطلق اوست. نظم

توبه قیمت ورای دو جهانی چه کنم قدر خود نمی دانی

[مولانا می فرماید قدّس سرّه]:

از پشت پادشاهی، مسجود جبرئیلی ملک پدر نجوئی ای بینوا چه باشد؟

۵ [تو گوهر نهفته، درکاه و گل گرفته گر رخ زگل بشوئی ای خوش لقا چه باشد؟

جز وی زکل بمانده، دستی زتن بریده] گر زین سپس نباشی ازما جدا چه باشد؟

بی سرشوی و سامان ازکبر و بخل خالی و آنگه سری برآری ازکبر یا چه باشد؟

پس از تقریر این معانی و تمهید این مبانی و بیان مراتب و حضرات، و شرح درجات بعضی از اسماء و صفات، و ذکر تنزّلات وجود تا آخر انواع عالم شهود برتو چون آفتاب روشن گشت که:

۱۰

کاروان غیب می آید یقین لیک از ین زشتان نهان آید همی

این همه رمز است مقصود آن بُوَد کان جهان اندر جهان آید همی

همچو روغن درمیانِ جانِ شیر لامکان اندر مکان آید همی

همچو عقل اندرمیانِ جان و تن بی نشان اندرنشان آید همی

۱۵ والعاقلُ یَکْفیهِ الإشارةُ و فی الإشارة لإرباب القُلوب بشارةٌ. [مصراع] این خود از حدّ اشارت در گذشت. «إنَّ فی ذلک لذکری لمن کان له قلبٌ أو ألقی السَّمعَ وهو شهیدٌ[۴۰]». فهم من فهمَ و من لم یَذُق لم یَعْرِف.

کاین مختلفات جمله از یک اصل است و ین جمله چگونه ها از آن بیچون است

واللّهُ المرشد.

۲۰

فصل دوم

در بیان اسماء و صفات وآنچه در میان ایشانست از تفاوت درجات

بدانکه حق سبحانه و تعالی را بحسبِ «کلَّ یَوْمٍ هو فی شأن[۴۱]» در مراتبِ

۲۵ الهی شئون و تجلیّات است، و او را بحسبِ شئون و تجلیّات اسماء و صفات است، و صفات او ایجابی یا سلبی است. و ایجابی نیزیا حقیقی بود که در وی اضافت را هیچ

(۴۰) س ۵۰ ی ۳۷.

(۴۱) س ۵۵ ی ۲۹.

مدخلی نباشد چون حیات و وجوب وبقا؛ یا اضافی باشد چون ربوبیّت و علم و ارادت؛ یا محض اضافت باشد مثل اوّلیّت و آخریّت. امّاصفات سلبی چون غنا و سُبُّوحیّت و قدّوسیت.

و هر یک را از صفات ایجابی و سلبی وجودی است؛ چه وجود چنانکه عارض
۵ می‌شود بر عدم، بر معدوم نیز بوجهی عارض می گردد، و آن عبارت است از تجلیّات ذات حق سبحانه و تعالی بر مقتضای مراتب او که همه راجامع مرتبهٔ الوهیّت است که در لسانِ شرع معبّر است به عَما. و اوّل کثرت واقعه در وجود و برزخ در میان حضرت احدیّت ذاتیّه و در میانِ مظاهر خلقیّه اوست، از آنکه ذات حق تعالی اقتضا کرد به ذاتِ خود، بحسب مراتبِ الوهیّت و ربوبیّتِ خویش، صفات متعدّدهٔ متقابله را، چون
۱۰ لطف و قهر و رحمت و غضب و سخط و رضا وغیر این، و جمیع این نعوت متقابله را جمالی و جلالی جامع است از آنکه هر چه تعلّق به لطف و رحمت دارد جمالی است و آنچه تعلّق به قهر و نقمت دارد جلالی است و هر جمالی را جلالی و هر جلالی را جمالی است چنانکه امیرالمؤمنین علی کرّم اللّه وجهه می فرماید: «سُبحانَ من اَتسَّعت رحمته لاولیائه فی شدّةِ نقمته و اشتدَّت نقمته لأعدائه فی سعة رحمته». مثنوی:

۱۵ پاره کردهٔ وسوسه باشی دلا — گر بلا را باز دانی از ولا[۴۲]
گرمرادت رامذاق شکّرست — نامرادی نی مراد دلبرست
ناخوشِ اوخوش بُوَدبرجانِ من — جان فدای یاردل رنجانِ من
عاشقم برقهروبرلطفش به جدّ — ای عجب من عاشق این هردوضد
عاشقم بررنج خویش ودردِ خویش — بهر خشنودی یارفردخویش

۲۰ بدانکه هرگاه که ذات ملاحظه کرده شود به صفتی معیّن از صفات، به اعتبارِ تجلّیی از تجلیّات، او را اسم گویند چنانکه رحمن ذاتی است موصوف به رحمت، و قهّار ذاتی است موصوف به قهر. و این اسماء ملفوظه اسماء آن اسماء است. و از اینجا معلوم می گردد مراد قایلان که اسم عین مسمّاست می گویند چیست.

دیگر بدانکه علم حق سبحانه و تعالی مرذاتِ خود را به ذاتِ خود، موجب علم
۲۵ گشت بر جمیع کمالات خود. و محبّت الهی که قابلیّت ظهورش خوانند اقتضا کرد ظهورِ ذات را به هر یکی از ین کمالات، اوّل در حضرتِ علمیّه، بعد از آن در حضرتِ عینیّه، لاجرم کثرت از ین وجه ظاهر شد. پس کثرت ازوجهی راجع باشد به علم ذاتی،

---

(۴۲) پا: بلا.

چنانکه شیخ در فصّ اوّل بدین اشارت کرده است.

دیگر بدانکه صفات از روی احاطهٔ کلی و عدم احاطهٔ او، مرسایرِ صفات را متفاوت است، و آنچه محیط است مرسایر صفات را ائمهٔ سبعه‌اند که امّهات صفاتش خوانند و آن حیات و علم و ارادت و قدرت و سمع و بصر و کلام‌است. و این هفت صفت اگر چه اصولِ سایر صفات‌اند، اما بعضی متأخّر است از بعضی، چنانکه علم متأخّر است از حیات، و ارادت و قدرت متأخّراند از هر دو، و آن سه صفت باقی متأخّر است از ین هر چهار صفت، و کلام از همه متأخّر است.

و مراتب اسماء نیز به اعتبار شمولِ کلی مرسایر اسماء را و عدم شمولش متفاوت است. پس چهار اسم امّهاتِ اسماء‌اند و آن اوّل و آخر و ظاهر و باطن است چنانکه حق سبحانه و تعالی می‌فرماید: «قُلِ ادعوا اللّهَ أو ادعوا الرّحمنَ ایّاً ماتدعوا فله الأسماء الحسنیٰ[43]». اما شمول این اربعه مرسایر اسماء را بدان جهت است که هر اسمی که مظهرِ او ازلی و ابدی است ازلیّت او از اسمِ اوّلِ بود و ابدیّت او از اسم آخر، و ظهور او از اسم ظاهر و بطون او از اسم باطن. و اسمائی که متعلّق‌اند به ابداء و ایجاد، داخل‌اند در تحتِ اسم اوّل، واسمائی که متعلّق‌اند به اعاده و جزا، داخل‌اند در تحت اسم آخر. و آنچه متعلّق است به ظهور و بطون، داخل است در اسم ظاهر و باطن. و هیچ چیز از اوّلیّت و آخریّت و ظهور و بطون خالی نیست. پس جمیع اسماء داخل باشند در ین اربعهٔ مذکوره که مسمّاست به امّهات، و امّهات نیز داخل در تحتِ اسم اللّه و رحمن.

و از ین روی[44] که اسم رحمن [نیز] چون اسم اللّه جامع جمیع اسماء است بعضی محقّقان مرتبهٔ عقل کلّ را که مظهر اسم رحمن است بعینها مرتبهٔ الهیّت داشته‌اند. و این اگر چه از وجهی حق است اما دخول اسم رحمن در حیطهٔ اسم اللّه و تابعیّت او مر اسمِ اللّه را در باء «بسم اللّه الرّحمن الرّحیم[45]» حاکم به مغایرت مرتبتین است و لهذا بعضی اسم اللّه را علَم ذات داشته‌اند. و این مباحث را در کتاب «تحفة الابرار فی افضل الأذکار» در فصل رابع از قسم اوّل استیفا کرده‌ایم.

---

(۴۳) س ۱۷ ی ۱۱۰.

(۴۴) پا: از برای روی.

(۴۵) س ۱ ی ۱.

فصل سیوم
در عوالم و حضرات که مسمّاست به مجالی و مطالع و منصّات

بدانکه عالم مأخوذ است از علامت، و در لغت عبارت است از آنچه از وی چیزی دانسته شود؛ چه در صیغه اسم آلت است، پس آلت علم باشد چون خاتم که آلت ختم است. و در اصطلاح عبارت است از جمیع ماسِوَی الله، هم بدین معنی که از او باری تعالی دانسته می شود از روی اسماء و صفات، از آنکه هر فردی از افراد عالم مظهر اسمی است خاصّ از اسماء الهی که آن اسم از ین فرد معلوم می گردد چنانکه اجناس و انواع حقیقیّه دالّ اند بر اسماء کلیّه. پس عقلِ اوّل از روی اشتمال برجمیع حقایق و صور علی طریق الاجمال عالمی است کلّی که دالّ است بر اسم رحمن، و نفس کلیّه از روی اشتمال بر جمیع آنچه عقلِ اوّل مشتمل است بر آن عالمی است کلّی که دالّ است بر اسمِ رحیم، و انسانِ کامل که جامع جمیع حقایق است اجمالاً در مرتبهٔ روح و تفصیلاً در مرتبهٔ قلب، عالمی است که دالّ است بر اسم الله که جامع جمیع اسماء است. بیت:

حقیقتی که ملک زوخبر نمی یابد — به صورت بشر آمد که روی پوش کند

و چون هر فردی از افرادِ عالم علامت اسمی است از اسماء الهی، و آن اسم عبارت است از ذاتی که جامع است مرجمیع اسماء را، پس این نیز مشتمل جمیع اسماء باشد، از ین روی، لاجرم، هر فردی از افراد عالم، عالمی است کلّی که دالّ است مرجمیع اسماء را.

تَنَبَّه بما قاله یا خَلیط — ألا أنَّه کلّ شیء محیط
بر اشیا محیط است یزدان پاک — بگویم زتحت السّمک تا سماک
در آن در که یک حلقه شد نه فلک — چه گویم حدیث سماک و سمک
نمی بینم الحق یکی برگ کاه — که در وی نه مشهود گردد اله

پس سرّ «سَنُریهم آیاتنا فی الآفاقِ و فی أنْفُسِهم حتّی یتبیَّن لهم انَّه الحقّ[۴۶]» از اینجا مبیّن گردد، و حقیقتِ حقیتِ «إنَّ فی خلقِ السّماوات و الأرض و اختلافِ اللّیل و النّهار[۴۷]» در اینجا متحقّق شود.

پس اگر چه از ین وجه که ذکر کرده شد عوالم را نهایت نیست امّا چون

(۴۶) س ۴۱ ی ۵۳.
(۴۷) س ۳ ی ۱۹۰.

حضرات کلیّهٔ الهیّه پنج است و اوّل حضرات کلیّه حضرتِ غیب مطلق است، یعنی غیب حقیقی که احدیّت و هویّت مطلقه عبارت است از او، و عالم این حضرت عالم اعیانِ ثابتهٔ علمیّه است و حضرت دوم حضرت غیب مضاف است، و آن منقسم می شود به دو قسم:

۵ یکی آنکه اقرب است به غیبِ مطلق، و عالم او عالم ارواح مجرَّده است که عالم جبروتش خوانند.

و قسم دیگر آنکه اقرب است به شهادت، و عالم او عالمِ مثال است که عالم ملکوتش گویند.

و غیب مُضاف از آن جهت منقسم به دو قسم گشت که ارواح رادوصورت است: مثالیّه، که مناسب عالم شهادت است؛ و صورتِ عقلیّهٔ مجرَّده که مناسب غیبِ ۱۰ مطلق است. و حضرت چهارم حضرتِ شهادت مطلقه است که مقابل است مر حضرتِ غیب مطلق را، و عالم او عالم مُلک است. و پنجم حضرت جامعه است مر أربعهٔ مذکوره را، و عالمِ او عالم انسانی است که جامع جمیع عوالم است.

این چنین انسان که نامش می برم تا قیامت من زوصفش قاصرم

۱۵ پس عالم ملک مظهر عالم ملکوت است، و عالم ملکوت مظهر عالم جبروت، و عالم جبروت مظهر عالم اعیان ثابته است، و اعیان ثابته مظهر اسماء الهیّه، که حضرت واحدیّت است، و این حضرت مظهر حضرت احدیّت، و عالم انسان مظهر جمیع این حضرات. و این مظاهر مذکوره را مجالی و مطالع و مِنصّات نیز گویند.

۲۰ وصلٌ من هذا الأصل

بدانکه تمیز ذات را در هر مرتبه و حضرتی ازین مراتب و حضرات بدان اعتبارات که ذکر کرده شد، تعیّنات گویند و تجلیّات نیز خوانند، و بعضی آن را تنزّلاتِ وجود نام نهند.

دیگر بدانکه اکثرِ ارباب حکَم متعالیّه و جمهورِ اصحابِ اشاراتِ متلالیّه، ۲۵ مبدأ تنزّلات و تعیّنات حضرت احدیّت را انگاشته، و تجلّی اوّل که اوّلین تنزّل و تعیّن است عبارت از تعیّن ذات با جمیع اسماء و صفات داشته اند، و تجلّی دوم را که تعیّن ثانی است تعبیر کرده اند به اوّلین تعیّن ذات در مظاهر خلقی، یعنی به تنزّل از واحدیّت به حضرتِ جبروت. و این طایفه در میان هویّت واحدیّت فرقی ننهاده اند، اما بعضی

از ین طایفه نیز هویّت را مقدّم براحدیّت داشته، و ملاحظهٔ تجرّد را در حضرت احدیّت تعیّن و قید او انگاشته، گفته‌اند: مبدأ تعیّنات حضرت هویّت است، و تجلّی اوّل عبارت است از تعیّن ذات در حضرتِ احدیّت، یعنی از تنزّل از هویّتَ به احدیّت و تجلّی دوم از احدیّت به واحدیّت[48]، و این هر دو مستقیم است.

۵ باری بر هر تقدیری، تجلّی اوّل را مقام أو أدنی و أحدیّة الجمع وطامهٔ کبری گویند، و تجلّی دوم را قاب قوسین و مجمع البحرین خوانند. پس أو أدنی در نزول مقدّم است از قاب قوسین، و در رجوع مؤخَّر. پس سرّ «فکان قاب قوسین أو أدنی[49]» که مبیّن معراج است به شرح محتاج نیست.

و همچنین هر تجلّیی از تجلّیات و هر تعیّنی از تعیّنات مقتضی تمیز حضرتی است از حضرات، و موجب تحقّق مرتبه‌ای از مراتبِ ذات. پس از غیب مطلق تا ۱۰ آخرین مرتبهٔ مظاهرِ حق، و از اطلاقِ وجود تا تقیّد شهود یک ذات است که بحسبِ اختلاف تجلیّات و تعیّنات مسمّی به مراتب و حضرات گشته است. و این تعیّنات اعتبارات محضه و اضافات صرفه است چنانکه اگر واحد را ربع أربعه و ثلث ثلثه و نصفِ اثنین و ضعفِ نصف گویند، این نسبت و اضافات قادح واحدیّت او نیست. ۱۵ همچنین اطلاق اسماء مراتب و حضرات به‌اعتبار تجلّیات و تعیّنات بر ذات رفیع الدّرجات، مانع احدیّت او نیست.

جز یکی نیست نقد این عالم | باز بین و به عالمش مفروش
گل این باغ را توئی غنچه | سر این گنج را توئی سر پوش
پرده‌بردار تا ببینی خوش | دست با دوست کرده در آغوش
۲۰ آن شناسد حدیث این دلِ مست | که ازین باده کرده باشد نوش

و شیخ شرف‌الدّین داود قیصری قدّس سرّه در «مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم» در تقریر تنزّل حقیقة الحقائق از عالم غیب ذاتی به عالم شهادتیِ حسّی، و ظهور او در هر عالمی از عوالم بدانچه لایق اوست آورده است:

حقیقةٌ ظهرتْ فی الکونِ قُدرتها * فاظهرت هذه الأکوان و الحجبا
۲۵ تنکّرت لعیونِ العالمینَ کما * تعرّفت لقلوب عُرّف أدبا
فالخلق کلّهم استارُ طلعتها * والأمرُ أجمعهم کانوا لها نُقبا

---

(۴۸) پا: وحدانیت.

(۴۹) س ۵۳ ی ۹.

ما فی التستّر بالأکوان من عجبٍ ٭ بل کونه عینها ممّا یُری عجبا

٭

کس درین خانه نیست بیگانه مرد باید که آشنا باشد
در جهان تو باشد این من و تو در جهانِ خدا، خدا باشد

والحمدللّه والصّلاة علی حبیبه المحبوب و علی کلّ من فی یدی سلطانِ محبّته مغلوب. ۵

فصل چهارم
در کشف سرّ بَدْو وایجاد و بیان طریق مبدأ و معاد

بدانکه حق سبحانه و تعالی به علم ذاتی خود در غیب، که مبرّاست از وصمت شکوک و ریب، و مستفاد از ما سِوَی نیست و مستند بر ماعَدا نی، هر چیزی را چنانکه ۱۰ در عالم شهود موجود خواهد بود بدانست. و این صور عینِ علم الهی اند که اعیان ثابته عبارت است از آن. و بر مقتضای طلب اسماء از روی ربوبیّت اظهار مظاهرِ خویش را تا سلطنت هر یک ظاهر گردد؛ هر چیز را بر وفقِ علم خود بیافرید.

پس کل عالم صورت علم و مظهر حضرت معبود است، و او سبحانه محیط جمیع. و هر چه ظاهر شد از او ظاهر شد از آنکه غیر او را وجودی مصادق وجود او نبود ۱۵ تا ظاهر یا مظهر تواند بود. چنانکه قول آخرسابق وامین صادق مصدّق این معنی است که: «کانَ اللّهُ ولم یکن معهُ شیء». و حق تعالی از نعت خود خبر داد که: «هو الاوّل و الآخرُ و الظّاهرُ و الباطنُ وهو بکلّ شیء علیمٌ[۵۰]». و دیگر فرمود: «هواللّه الّذی لا إله إلاّ هو عالمُ الغیبِ والشّهادةِ هوالرّحمن الرّحیم[۵۱]». پس از کشف و تفهیم و بیان و تعلیم او کاملان اهل طریق و مقرّبان حضرتِ اعلی الرّفیق بتحقیق دانستند که مراتب ۲۰ اگر چه کثیر است أمّا همه راجع است به غیب و شهادت، و به حقیقت انسانیّه که جامع این دو مرتبه است. و هر چیزی را ظاهری است و آن صورت و شهادت اوست، و باطنی و آن روح و معنای اوست. پس نسبت جمیع صور به اختلاف انواع[۵۲] خفیّت و جلیّت به اسم ظاهر است، و نسبت جمیع معانی و حقایق که اصول صور جزئیّه متعیّنه است به اسم باطن. وهر چیز[ی] از روی معنی و روحانیّت مقدّم است بر صورت، به ۲۵

---

(۵۰) س ۵۷ ی ۳.
(۵۱) س ۵۹ ی ۲۲.
(۵۲) پا: نوع.

تقدیم شرف و رتبت. و صورت نیز مقدّم است بر معنی و روح از حیثیّات دیگر، چون تقدیم علمِ بالظّاهر در بابِ عرفان بر علم بالباطن.

پس هر یکی از صور و حقایق اوّل باشد از وجهی، و آخر از وجهی دیگر. و از ین روی نسبت اشیاء به اوّلیّت و آخریتّ او درست گردد. و احاطهٔ این چهار اسم که امّهات اسماء اند مرجمیع موجودات را بعینها احاطه اینهاست مرسایر اسماء را؛ چه موجودات اسماء الهی اند به قید تعیّنات. پس «کانَ اللّهُ ولم یکن معهُ شیء» را شنیدی، سّر «وهو الآن کما کانَ» نیز بدان. نظم:

یک دایره فرض کن جهان را — هر نقطه از او میان نماید
این دایره بیش نقطه ای نیست — لیکن به نظر چنان نماید
تو نقطهٔ آتشین بگردان — تا دایره‌ای عیان نماید
این نقطه ز سرعت تحرّک — صد دایره هر زمان نماید
این نقطه به توشهادت وغیب — هم ظاهروهم نهان نماید
هر لحظه به تو جمال مطلق — در صورت این و آن نماید
هر لحظه به تو کمال هستی — در کسوت ناقصان نماید

و اگر از سرّ «وهو معکم» با خبر باشی و در ادراک غمزهٔ این معیّت با نظر باشی، به علم الیقین دانی بلکه به عین الیقین بینی که «أینما تولّوا فثمّ وجه اللّه[۵۲]» چه وجه دارد، من و او نقابِ آن روست، و این و آن حجاب جمال دوست، و سرانگشتِ پندار دیده را مانع دیدار. سر انگشت، آفتاب را پنهان نگرداند اما چون بر دیده نهی یارای دیدن نماند. مثنوی:

تو ز چشم انگشت را بردار هین — وانگهانی هر چه می خواهی ببین
نوح را گفتند امّت کو ثواب — گفت او زان سوی «وَآستغشوا ثیاب»
رو و سر در جامه ها پیچیده اید — لاجرم با دیده و نادیده اید
آدمی دیده است و باقی پوست است — دیده آن دیده که دید دوست است
چونکه دیدِ دوست نبود کور بِه — گر سلیمان است از وی مور به

مشکل حالتی است نه امکان گفتن، و نه طاقت نهفتن؛ نه اشارت وافی، و نه عبارت کافی؛ زبانی لال و حضرتی در غایت کبر یا و جلال. «لبـاب قصّـه بمـاندست و گفت امکان نیست».

---

(۵۲) س ۵۷ ی ٤.

شیخ صدرالدین ایّدنا اللّهُ بنوره المبین در «اعجاز البیان فی تفسیر امّ القرآن» در بیان عدم مساعدهٔ آلات در توضیح این حالات آورده است که: قوای نشأت انسانی که مبنای اظهارِ این معانی است ضعیف‌تر است از آنکه مدرکات نفس عارف را در مقام مشاهده و تجرید ومجاهده و تفرید از حضرت پروردگار مجید بر وفق مشاهده، تقریر یا[۵۳] تعبیر و توضیح تواند کرد، و لهذا بعد از رجوع به عالم شهادت مستحضر نیست مگر کلیّات مشاهدات را با بعضی جزئیّات[۵۴] «لعدم مساعدةِ القوی الطبیعیّة و قصورها عن مَدی مدارکِ البصیرةِ و ضیقِ فلکها بالنسبة إلی فسح مَسْرَح النَّفسِ وسعةِ دائرةِ مرتبتها فی حضرتِ القدس».

و حال عارف را تشبیه کرده است به حالت مرتعش که علم کتابت را نیکو داند، امّا بسبب عدم مساعدهٔ آلات قادر نیست بر اظهار معلوم خود. مثنوی:

ای خدا جان را تو بنما آن مقام — کاندرو بی حرف می رو ید کلام

این بود کشف بعضی از سرّ[۵۵] بَدْو و ایجاد، اکنون شروع کنیم به بیان طریق مبدأ و معاد.

بدانکه اگر چه آیت «لکلّ جَعَلنا منکم شِرعةً و منهاجاً[۵۶]» بر آن تقدیر که «ها»ی «منها» ضمیری باشد راجع به «شِرْعةً» و «جاء» فعلِ ماضی باشد وارد به تسهیل، چنانکه در «فصوص» منصوص است دلالت می کند بر آنکه طریق مبدأ و معاد هر احدی یکی باشد، و لفظ رجوع نیز که در آیات واقع شده، مُنبی است از این و مَبنی براین. و اختلاف طرایق به عدد انفاس خلایق مشعر بر آنکه چون هر احدی دَم از بودِ خود می زند، پس به عددِ وجودِ هر موجود طریقی باشد به حضرت معبود. و نام این طریق، پیشِ اهل تحقیقِ طریق سلسلهٔ ترتیب و وسائطِ وجود است هم بر آن ترتیب که در مقام ذکر حضرات دانستی، رجوع هر احدی هم بر آن ترتیب باشد. و این طریق طریقی است عام که در وی عَقَبات بسیار و حجب و وسائط بیشمار است چنانچه حضرت رسالت صلّی اللّه علیه وسلّم فرمود: «اِنَّ لِلّهِ تعالی سبعینَ ألْفَ حجابٍ من نورٍ وظلمة، لو کشفها لأحْرَقَتْ سبحاتُ وجهه ما انتهی إلیه بصره من خلقه».

پس حجب ظلمانی مراتب عوالم اشباح باشد و حجب نورانی وسائط عوالم ارواح، تابنده را انسلاخ از حجب تعیّناتِ این عوالم که از حضرت حق و جناب مطلق تا

---

(۵۳) پا: با.
(۵۴) پا: مگر کلیات مشاهدات و بعضی جزئیات را.
(۵۵) پا: کشف سرّ بعضی از.
(۵۶) س ۵ ی ۴۸.

سالک مَسدول است حاصل نشود، وصل دست ندهد. کما قال تعالی: «وَ اللّهُ من ورائهم محیطٌ»[56]. واین طریق أبعد طرایق است، و واصلین بدین طریق اقلّ خلایق. و واصل را بعد از حصولِ وصول متخیّل از رجوع به منزل اوّل چاره نیست تا طلب کند حقّی را که از او مسافرت کرده بود و نشناخته، از آنکه حق محیطِ همه است. «مَنْ کانَ فی هذه أعمی فهو فی الآخرة أعمیٰ[57]». بعضی اهلِ معنی در ین معنی گفته اند؛ شعر:

رُبَّ امرءٍ نَحْو الحقیقةِ ناظرٌ بَرَزَتْ له فیَری و یجهل مایَرَی

*

زعین ظهور تو نی از بطون در ادراک تو عاجز اهل قرون
ترا دیده وَز عجز نشناخته به کوکو طلب کرده چون فاخته

اما طریقی دیگرهست که آن را طریق وجوهِ خاص گویند، و اهلِ تحقیق آن را طریقِ سرّ خوانند، و در این طریق وسائط را اصلاً مدخلی نباشد. و این طریق حاصل است از ارتباطِ خلایق از روی عین ثابتهٔ خود به حضرت خالق، از آنکه حقیقت هر مربوب مرتبط است به حقیقت ربّ خود بی واسطه. و تجلیّات الهی وجذبات پادشاهی بنده را از ین روی حاصل شود و سرّ «جذبةٌ من جذبات الرحمن تُوازی عمل الثّقلین» مکشوف گردد، و وجه «کُنْتُ له سَمْعَاً و بَصَراً و یَداً» الی آخر الحدیث مبیّن شود.

و همین طریق است که شیخ قدّس اللّه سرّه العزیز در «اصول عشره» آن را طریق شطّار نام نهاده است و گفته: «وهو طریق الشُّطاّر من اهلِ المحبّة السّالکین بالجذبةِ فالواصلونَ منهم من البدایات اکثرُ من غیرهم فی النهایات». و مولانا قدّس سرّه بدین معنی اشاره کرده آنجا که فرموده:

اگر کسیت بگوید که خواست فایده نیست
بگو که خواست از او خاست جون بود بیکار
اگر نخواست مرا پس چرام خواهان کرد
که زرد کرد رخم را فراق آن رخسار

آری «وما تشاءَ إلاَّ أن یشاء اللّهُ[58]» مقرّر این معنی، و «یحبّهم و یحبّونه[59]» مثبت

(۵٦) س ۸۵ ی ۲۰.
(۵۷) س ۱۷ ی ۷۲.
(۵۸) س ۷٦ ی ۳۰.
(۵۹) س ۵ ی ۵۷.

این دعوی است .

رخ دلبر ار نیستی وَرد رنگ[۶۰] نبودی رخ عاشقش زرد رنگ
اگر دلبران را نمی بود ناز نبودی دل بیدلان را نیاز
کشش گر نبودی زدلدار ما چه کوشش نمودی دل‌زار ما

و شاید که از ین گفتار اطلاع بر بعضی اسرارِ قول مشایخ کبار که گفته‌اند: «المرید ۵ مرادٌ فی الحقیقة و المراد مریدٌ» حاصل شود، و کلام عبدالله برقی نیز مبرهن گردد آنجا که گفت:

مریدٌ صفا منه سرُّ الودادِ فهام به السرّ فی کلّ واد
ففی أیّ واد سعی لایُرَی له ملجأ غیر مولی العبادٌ
أرادَ و ماکانَ حتّی أرید [فطوبیٰ له من مریدٍ مرادٍ] ۱۰

فصل پنجم
در بیان ولایت و نبوّت و رسالت

چون اسماء الهی بحسب خصوصیاتی که در حضرت علمی دارند هر یک ۱۵ اقتضای آن می کنند که در خارج به صورتی مخصوص ظاهر گردد. پس بضرورت تکثّر در خارج لازم می‌آید. و چون هر یک از اسماء طلب ظهور خود و ظهور سلطنت و احکام خود می کنند، لاجرم میان اعیان خارجی نزاع و تخاصم واقع می‌شود بسبب احتجاب هر یکی از اعیان خارجی از اسمی که ظاهر می‌شود در غیر او. پس احتیاج می افتد به مظهری حاکم عادل که حکم کند میان ایشان، و نگاه دارد نظام عالم را در ۲۰ دنیا و آخرت، و حکم کند میان اسماء نیز به عدالت، تا هر اسمی را از اسماء به کمال او رساند ظاهراً و باطناً. و آن حاکم عادل نبی حقیقی است و قطب ازلی اوّلاً و آخراً و ظاهراً و باطناً، که حقیقت محمدیه عبارت از اوست، چنانکه بدان اشارت فرمود که: «کُنْتُ نبیاً و آدمَ بَیْنَ الماء والطّین» یعنی بین العلم و الجسم.

اما حاکم عادل در میان مظاهر دون الأسماء نبیی باشد که نبوّت او بعد از ۲۵ ظهور او حاصل شود، و او نائب باشد از نبی حقیقی. پس نبی آن باشد که فرستاده شود به خلق از برای هدایت و ارشاد ایشان به کمالی که مقدّر است بحسب استعداد

(۶۰) پا: رخ دلبر ار نیستی وزرد رنگ.

اعیان ایشان را.

و نبی فعیل باشد به معنی فاعل یا مفعول، یعنی به معنی مخبر از حق تعالی بندگان او را، یا به معنی آن که او را حق تعالی اِخبار کرده است از غیب.

و رسول نبیی باشد که مأمور بود به وضع شریعتی ابتداء، و نسخ[۶۱] بعضی از احکام شریعتی که پیش از او موضوع باشد.

و ولایت مأخوذ است از ولیّ، و آن قرب باشد.

و ولایت بر دو نوع منقسم می‌شود: ولایت عامه [که] شامل باشد جمیع مؤمنان را بحسب مراتب ایشان، چنانکه حق تعالی می‌فرماید: «ولیّ الّذین آمنوا[۶۲]» الآیة. و ولایت خاصّه شامل نباشد إلاّ واصلان را از سالکان. پس ولایت خاصّه عبارت باشد از فنای بنده در حق و بقای او به حق. و مراد از فنا، اینجا نه آنست که عینِ بنده منعدم گردد مطلقاً؛ بل مراد، فنای جهت بشریّت است در جهت ربّانیّت؛ چه هر بنده را جهتی است از حضرت الهی که کلام مجید بدان اشارت می کند: «ولکلّ وجهة هو مولیها[۶۳]». و این فنا و بقا جز به توجّه تام به حضرت حق حاصل نشود؛ چه بدان توجّه جهتِ حقیّت او غالب گردد بر جهت خلقیّت او، تا به غایتی که قهر کند و افنا سازد جهت خلقیّت را بالکلّ، چون انگشت که بواسطهٔ مجاورت به آتش و بواسطهٔ استعداد او به آتش شدن، و قابلیتی که در او مختفی است، اندک اندک مشتعل شود تا به غایتی که آتش گردد و فعل آتش از او ظاهر شود. و این توجه ممکن نیست مگر بسبب محبّتِ ذاتی که کامن است در ذاتِ بنده.

و ولایت، باطنِ نبوّت است. و مرتبهٔ مرسل اعلی باشد از مرتبهٔ غیر مرسل، از برای حصول مرتبهٔ ولایت و نبوّت و رسالت مرسل را. و مرتبهٔ نبیّ غیر مرسل اعلی باشد از مرتبهٔ ولیّ غیر نبی، از برای حصول مرتبهٔ ولایت و نبوّت نبی را. أمّا مرتبهٔ ولایت اعلی باشد از مرتبهٔ نبوّت و رسالت، و مرتبهٔ نبوّت اعلی باشد از مرتبهٔ رسالت، از آنکه ولایتِ اولیا جهت حقیّت ایشان باشد و نبوّت انبیا جهت ملکیّت ایشان بود؛ چه بجهت ملکیّت مناسبت متحقّق شود به عالم ملایکه، تا قبول وحی کند از ملک. و رسالت رسل جهت بشریّت ایشان باشد که مناسب بود به عالم انسانی.

و مشایخ عظام علیهم رضوان الملک العلاّم گفته‌اند: مشرب هر یک از اولیا

---

(۶۱) پا: و با نسخ.

(۶۲) س ۲ ی ۲۵۷.

(۶۳) س ۲ ی ۱٤۸.

موافق مشرب یکی است از رسل و انبیا. و قدم این ولی در سیر ممالک قدم و قطع مسالکِ طریق امم بر جادهٔ آن نبی باشد که این ولی را با او مشرب موافق و خلق و صفت مطابق بود؛ چه به حکم حدیث جابر، جان هر ولی از نفس روح هر نبی است. پس بعضی وارث ابراهیم باشند و بعضی وارث موسی، و بعضی وارث عیسی، و بعضی وارث حضرت مصطفی صلوات اللّه علیهم اجمعین، چنانکه سلطان المحقّقین ابوعبد ۵ الرحمن السُلمی[۶۴] در تفسیر «وَلَقَد اَخَذَ اللّه میثاقَ بنی إسرائیلَ و بَعَثنا منهمُ اَثنی عَشَرَ نقیباً[۶۵]» گفته است: ایشان طایفه‌ای‌اند که در وقایع و ضرورات و مصایب و بلیّات سایر طوایف را رجوع به سوی ایشان باشد.

و از حضرت خواجه علیه الصّلاة و السّلام نقل می کند که گفت: در امّت من همیشه چهل کس بر خُلق ابراهیم باشند[۶۶] و این چهل کس بُدَلااند، و هفت کس بر ۱۰ خُلق موسی باشند و ایشان اوتادانـد، و سه کس بر خُلق عیسی باشند و ایشان خلفااند، و یک کس بر خُلق من[۶۷] باشد و او قطب باشد. پس ایشان به اندازهٔ مراتب خویش سادات دین اند و سلاطین ممالک یقین، که به برکت ایشان باران ازآسمان آید و بلا از روی زمین برخیزد، و مردم بواسطهٔ ایشان رزق یابند.

و صاحب فصوص آورده است که: سیّد الطائفه سلطان بایزید بسطامی قدّس ۱۵ سرّه نمله ای را کشته بود بدست خویش گرفت و نَفَس بر او انداخت و زنده ساخت. و بدین معلوم شد که عیسوی المشهد[۶۸] و وارث علم او بوده است.

وامام عین القضاة همدانی تصریح می کند که: مرا مشرب عیسی است، که ابوسعید به نَفَس وی بمرد، و محمود فقیه زنده گشت. و تفصیل قصّه در زبده مسطور است. ۲۰

پس در هر عهدی قطبُ الاقطاب وارث خُلق احمدی ومظهرولایت محمدی[۶۹] است. و در حدیث آمده است که: حضرت الهی به فیض فضل نامتناهی ملّت اسلام را درهر صد سال به یکی از اولیاء حضرت ذوالجلال نصرت دهد.

و در حدیث دیگر می فرماید: «لایَزالُ طائفةٌ من امّتی ظاهرینَ علی خلقٍ الَی أنْ تَقُومُ الساعة». ۲۵

پس از این احادیث مستفاد می‌شود که تا اوانِ نزول عیسی، بلکه تا قیام

---

(٦٤) پا: ابو عبداللّه السلمی.
(٦٥) س ۵ ی ۱۲.
(٦٦) پا: باشد.
(٦٧) پا: محمد رسول اللّه صلّی علیه وعلیهم اجمعین.
(٦٨) پا: عیسوی.
(٦٩) پا: محمد.

قیامت، ختم ولایت محمدی نباشد، واگر چه صاحب متن بر خلاف این تصریحات دارد امّا حق آنست که باب ولایت محمدی مسدود نیست بلکه به هروقت از برای ابقاء شریعت و احیاء سنت ایزد عزّ شأنه صاحبدولتی بیرون آرد، و صحیفهٔ دل او را لوح انوارِ علوم اکتسابی و لدنّی سازد تا گلزار دلهای بندگان حق به آب علم و معرفت او طراوت و نضارت یابد. والله الموفق. ۵

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم

شیخ امام محقّق و عالم راسخ مدقّق، مَظهر حکم الهی، مُظهر اسرار نامتناهی، محی الملة والدّین، ابوعبداللّه محمدبن علی بن العربی الطائی الحاتمی الاندلسی ۱۰
ــرضی اللّه عنه وارضاه وجعل اعلاجنانه موطنه ومثواه ــ می‌فرماید:

الحمدُلِلّهِ مُنَزِّل الحِکَم علی قلوب الکَلِم.

یعنی: حمدو سپاس و شکر بی‌حدّ و قیاس حضرت آفریدگار و جناب پروردگار را ــجلّت عظمته و عظمت حکمته ــ که فرود آورندهٔ[1] حکمتهاست بردلهای انبیاء ــعلیهم من الصلوات افضلها ومن التحیات اکملها ــ. ۱۵

بدانکه چون حمد و ثنامترتب است برمطالعهٔ کمال ومشاهدهٔ جمال، وسرمایهٔ کمال هر کاملی، اثری از آثار کمال حق است، و پیرایهٔ جمال هر جمیلی،پرتوی از انوار جمال مطلق است؛ شعر:

فکلُّ مَلیحٍ حُسْنهُ مِنْ جَماله　　مُعارٌلَهُ بَل حُسْنُ کلِّ مَلیحةٍ ۲۰

٭

بینایی هر دیدهٔ بینا همه او بین
زیبایی هر چهرهٔ زیبا همه او دان
هرچیز که دانی جز ازاودان که همه اوست
یا هیچ مدان دردو جهان یا همه اودان

۲۵
لاجرم جمیع محامد بدان ذات، که مستجمع جمیع کمالات است، راجع تواند بود. و حمدِ قولی و فعلی و حالی به حکمِ تخلّق به اخلاق حضرت متعالی سزاوار آن

---

(۱) قا: فرمود آفریننده.

جناب عالی باشد.

امّا حمد قولی ثنای لسانی است بدانچه حق سبحانه و تعالی بر زبان انبیا[۲] خود را بدان محمدت فرمود.

امّا فعلی اتیان اعمالی بدنی است از طاعات و عبادات و خیرات و مبرات از برای ابتغای وجه احد قدیم، و توجه بدان جناب کریم، نه ازبرای طلب حظوظ نفس و مرضات او.

امّا حالی، که بحسب قلب و روح است، عبارت است از اتصاف به کمالات علمیه و عملیه و تخلّق به اخلاق الهیه. و در حقیقت همهٔ این محامد ستایش حق است نفس خود را در مقام تفصیلی که مسمیٰ به مظاهر است از رویی که مظاهر غیرظاهر نیست. امّا حمد او ذات خود را در مقام [۱-ر] جمعی الهی از روی قول تعریفات اوست نفس خود را به صفات کمالیه که، کتب منزله و صحف منشّرهٔ او بدان ناطق است.

امّا از روی فعل اظهار کمالات جمالیه و جلالیه است از غیب به شهادت و از باطن به ظاهر، و از علم به یقین در محال صفات و مجالی ولایات اسماء بحسب تعیّنات.

امّا از روی حال عبارت از تجلّیات اوست هم در ذات خویش به فیض اقدس اوّلی و ظهور نور ازلی، پس در جمع و تفصیل

گر بدانی حامد ومحمود اوست / در حقیقت واجد و موجود اوست
پس ثنا گفتن زما ترک ثناست / کین دلیل هستی و هستی خطاست
**
لقد کنت دهراً[۳] قبل ان یکشف الغطا / اخالک أنّی ذاکر لک شاکر
فلما اضاء اللیل أصبحتُ شاهدا / بأنّک مذکور وذکر وذاکر
**
ای دهنده عقلها فریادرس / تا بخواهی تو نخواهد هیچ کس
هم ثنا از تست هم آن نیکویی / ما کییم اوّل تویی آخر تویی
هم تو بر گو، هم، تو بشنو، هم تو باش / ما همه باشیم با چندین تراش
ما عدمهائیم و هستیهای ما / تو وجود مطلقی، فانی نه، ما
ما که باشیم ای تو ما را جان جان / تا که ما باشیم با تو در میان

---

(۲) قا: انباء.

(۳) قا: لقدکنت قدما.

و بی‌هیچ شبهه و ریب، بعد از حمد حضرت عالم **الشهادة والغیب** مرذات خود را به ذات خویش، آن حضرت را هیچ حمدی سزاوارتر از حمدِ انسان کامل مکمّل، که متمکن مقام خلافت عظمی باشد نیست؛ چه این حمد همان ثنای حق است مرذات خود را، از آن وجه که انسان کامل آینهٔ جمال نمای آن حضرت است. آری؛ ۵

اصل تویی من چه کسم آینه‌ای در کف تو   هرچه نمایی بشوم، آینهٔ ممتحنم

چون شمه‌ای از حدایق حقایق حمد و ثنا به مشام جانت رسید، اکنون جرعه‌ای ازجام معرفت حکمت الهیه به کام دل باید چشید.

بدانکه حکمت ادراك حقایق اشیاء است واوصاف و احکام آن، برآن وجهی که است وعمل به مقتضای آن، ولهذا حکمت منقسم می‌شود به علمی وعملی. ۱۰

و مراد از «کلم» دراین اعیان انبیاء است علیهم السّلام، به قرینهٔ اضافت «قلوب» به «کلم». و گاه از «کلم» ارواح کامله کمّل اراده کرده می‌شود. کما قال تعالی: «الیه یصعد الکلم الطیّب والعمل الصالح یرفعه»[٤]. یعنی واسطه ارتقای ارواح طیّبه به مراقی اعلی و رابطهٔ اعتلای او به مدارج اقصی، عملِ [۱-پ] صالح است که قسمی است از حکمت. و حضرت مولوی در مثنوی معنوی بدین اشارت کرد ۱۵ آنجا که فرمود، شعر:

حکمت دنیی فزاید ظنّ وشك   حکمت دینی بود فوق فلك

و مادر شرح مثنوی — دیباچهٔ دفتر ثالث — این معنیِ مولوی را که می گوید: «الحکم جنود اللّه تعالی فی ارضه یقوی لها ارواح المریدین» [آورده‌ایم، و] به تحقیق اقسام حکمت موشّح ساخته‌ایم و مقدّمه [ای] در آن باب پرداخته، طالبان حقایق و ۲۰ اسرار را از آن موضع مطارح انظار باید ساخت[٥].

و در قرآن مجید و فرقان حمید در مواضع متعدده عیسی را —علیه السلام— که یکی از کُمّل است، کلمه خوانده، و خود همه موجودات کلمات اللّه اند، چنانکه درآیهٔ کریمه «قل لوکان البحر مداداً لکلمات ربّی، لنفدالبحر قبل أن تنفد کلمات ربّی ولو

---

(٤) س ۳۵ ی ۱۰.

(٥) قا: در اینجا پراکنده است باینقرا: «و ما در شرح مثنوی...المریدین، به تحقیق اقسام حکمت و توضیح مطارح انظار باید ساخت و در قرآن مجید و فرقان حمید در مواضع متعدده عیسی را علیه السلام حکم الهیه موشح ساخته‌ایم و مقدّمه در آن باب...الخ»

جئنا بمثله مَدداً[۶]» اشارت است بدان، چه هر موجود از مرتبهٔ عمائیه، که از **تعیّن** مبرّاست و از اسم و **نعت** معرّا، و از این روی مستلزم عمای **فهوم** و ابصار است بواسطهٔ نفس رحمانی که، عبارت از انبساط وجود و امتداد اوست، صادر شده است.

پس اعیان موجوده چون عبارت است از تعیّنات واقعه دراین نفس وجودی؛ لاجرم از روی مشابهت او به کلمات لفظیهٔ واقعه در نفس انسانی بحسب مخارج، کلمات خوانند، امّا در **تتمیم‌وقوف** بر سرّ حروف بتقدیم رسیده است که جمیع مظاهر اسماء وصفات کتاب مسطور و رقّ منشور است و اعیان ثابته علمیه **حروف** عالیات. چنانکه شیخ در فتوحات می گوید:

کُنّا حروفاً عالیاتٍ لم نُقَل — متعلّقاتٍ فی ذری أَعْلَی الْقُلَل
انا اَنْتَ فیهِ وَنَحْنُ اَنْتَ وَاَنْتَ هُوَ — **والکلّ فِی هُوَهُوَ** فَسل عمن وَصل

و هیأت اجتماعی **ملك** و ملکوت و ظهور غیب به کسوت شهادت به منزلهٔ الفاظ، و مجموع این مذکور است[۷] [در] کتاب مبین که: «**ولارطب ولایابس الافی** کتاب مبین[۸]».

و اصل این کتاب که اسماء و صفات است در **حضرت‌عندیت الوهیت** که: «یمحوا اللّه مایشاء و یثبت و عنده امّ الکتاب[۹]». و انسان کامل که از روی ظاهر مجموعهٔ **مجموع‌عوالم** است، و بحقیقت مرآتِ ذات و مجلای حضرت احدیت و دال برمعنی مفرد کلمه این کتاب است. بیت:

بسط[۱۰] می خواهد بیان این سخن — لیک می ترسم زافهام کهن **[۲ــر]**

قال رضی اللّه عنه: «**بأحدیّة الطریق الأمَم**».

یعنی: تنزیل حضرت الهی حکم را بر دلهای انبیا و منوّر ساختن **قلوب** ایشان به نور حکمتهای دینیه و معارف یقینیه به سبب اتحاد نوعی **طرق موصلهٔ** ایشان است به حضرت حق؛ چه همه را توجه بدان جناب است و التجا بدان باب است، وهمه را دعوت به سوی اوست و انشراح **صدر** به جست و جوی او، اگرچه به حکم «لکلّ جعلنا منکم شرعة ومنها جاً[۱۱]». بیت:

---

(۶) س ۱۸ ی ۱۰۹.
(۷) پا: مذکورات.
(۸) س ٦ ی ۵۹.
(۹) س ۱۳ ی ۳۹.
(۱۰) قا: بست.
(۱۱) س ۵ ی ۴۸.

هر نبی و هر ولی را مسلکیست　　لیک چون تا حق برد جمله یکیست

بلکه طریق وصول به حضرت خالق به عددِ انفاس خلایق است. امّا از این روی که همه موصل‌اند به جناب کریم، متحداند در اتصاف به صراط مستقیم.

سالکان را بین به درگاه آمده　　جمله پشتا پشت و همراه آمده

«أمَم» بفتح همزه قرب است، و طریق قریب را به قرب وصف کردن مبالغه است در نزدیکی، و اقرب طرق، طریق مستقیم، چنانکه کوتاه‌ترین خطوط در اتصال دو نقطه خط مستقیم است. ۵

قال رضی‌الله عنه: **«مِنَ المقامِ الأقدم»**.

یعنی: تنزیل این حکم از مقام اقدم است که آن مرتبۀ احدیت ذاتیه است که منبع فیضان اعیان اوست با استعداداتش در حضرت علمیه اوّلاً، و منشأ وجودات اعیان اوست در حضرت عینیه، بحسب عوالم و اطوار روحانیه و جسمانیه ثانیاً. ۱۰

وذات را از روی مرتبۀ احدیت از آن جهت قدیم‌تر گفت که اسماء و صفات مستنده به ذات، اگرچه قدیم‌اند، به قدمِ زمانی، امّا چون در قیام محتاج‌اند به ذات؛ و از اینروی حکما حادث‌ذاتیش خوانند. لاجرم ذات به نسبت با اسماء و صفات قدیمه اقدم باشد. و بعضی از اسماء و صفات نیز از بعضی اقدم است، از آنکه هیچ ذاتی مرید نتواند بود تا عالم نباشد، و عالم بودن متصور نیست تا حیّ نبود، و کذلك الصفات. ۱۵

پس حاصل معنی آنست که حمد و سپاس سزاوار خداوندی است ــ جلّ جلاله ــ که فرود آرندۀ حکمت است برقلوب انبیا به احدیت طریق امم از مقام اقدم از مرتبۀ احدیت ذاتیه به مستقیم‌تر طریقی که آن طریق توحید و دین حق است که جمیع انبیا و متابعان برآن‌اند. و احدیت طرق انبیا مبتنی است براین اصل، اگرچه بواسطۀ اختلافات استعدادات امم اختلاف صوری در ادیان و شرایع ثابت است، لاجرم از برای تبیین این معنی می‌فرماید رضی‌الله عنه: ۲۰

«وان اختلفت[۱۲] الملل والنحل لاختلاف الأمم».

«ملّه[۱۳]» دین است و «نحله» مذهب. یعنی اگرچه دین و مذهب از برای اختلاف **[۲ــپ]** امم و بواسطه استعداد خاصی که اهل هر عصر بدان مختص است، مختلف می‌نماید؛ امّا این اختلاف قادح و حدتِ حقیقت دین نیست. چنانکه اختلاف ۲۵

---

(۱۲) پا: اختلف.

(۱۳) پا: ما .

در صور معجزات وحدت حقیقت معجزه را مانع نتواند بود، و لهذا معجزهٔ هرنبی مشابه صفتی آمد که برآن قوم غالب بود تا بواسطهٔ کمال آن قوم در آن صفت، ذوق اعجاز را در یافتند، و به یقین دانستند که از طرق بشری خارج است.

و می‌شاید که احدیت طریق بدان معنی باشد که طریق سالکین از انبیا و اولیا مستهلك است در وحدت صراط مستقیم محمدی و شریعت مرضیهٔ احمدی که اتباعِ غیر آن مقبول و مرضی نیست. کما قال اللّه تعالی: «و من یتبع غیرالاسلام دینا فلن یقبل منه[۱۴]، وان الدین عنداللّه الاسلام[۱۵]».

بدانکه بیان احدیت طریق امم با وجود اختلاف ملل و نحل، بواسطهٔ اختلاف امم بحسب اسم ظاهر بود که بتقدیم رسید؛ اما بحسب اسم باطن باید دانست که جامع همهٔ طرق روحانیه دو طریق است:

یکی طریق عقول و نفوس مجرّده که آن واسطه است در وصول فیض ربّانی و تجلّی رحمانی. و رابطهٔ قبول است آن فیض و تجلّی را.

و دوم طریق وجه خاصی است که هرقلب را از روی عین ثابته اش به سوی حضرت هست، و این را طریق سرّ خوانند. و از این طریق خبر داد عارف ربّانی آنجا که گفت: «حدثنی قلبی عن ربّی.» و بدین سرّ اشارت فرمود سیّدالبشر علیه السّلام که: «لی مع اللّه وقت لایَسعنی فیه مَلك ولانبی مرسل.» چه‌طریان این وقت از وجهی خاص است که واسطه را آنجا مجال نیست. بیت:

آن دم که دل به یار ز اسرار دم زند گر هست جبرئیل نباشد امین دل

و در احدیت هریك از این دو طریق هیچ احدی را شبهه ای نیست.

امّا سالك به طریق اوّل آنست که قطع حجب ظلمانیه می نماید که آن برازخ جسمانیه است، و هتك استارِنوریه می کند که آن جواهر روحانیه است به کثرت ریاضات و طول مجاهدات که موجب مناسبات است درمیان سالك و آنچه بدو واصل می گردد از نفوس و عقول مجرّده، تا غایتی که واصل شود به مبدأ اوّل واَصْلِ متشعبات علل. و وصول این فریق بدین طریق در زمن طویل اقلّ من القلیل است از جهت بعدِ مقصد و کثرت عقبات و تطرق آفات.

امّا سالك برطریق دوم، که اقرب طرق است، آنست که قطع حجب به

---

(۱۴) س ۳ ی ۸۵.

(۱۵) س ۳ ی ۱۹.

جذبات الهی [۳ــر] می کند، و این سالك ملاحظهٔ منازل و مقامات نمی کند مگر درحالت رجوع از حق به سوی خلق. و دراین حال هیچ چیز از او مخفی نماند بواسطهٔ تنوّر او به نور الهی و تحقّق او به وجود حقانی؛ لاجرم چون مشاهدهٔ او به نور حق باشد، و ادراك او به بارقات تجلّیات جمال مطلق بود، هرآینه شهود او در مراتب وجود از دیگران اتمّ واکمل خواهد بود. آری، بیت: ۵

نتواند تراشناخت، مگر دیده‌ای کزرخ تو دارد نور
احول است آنکه جزتو می‌بیند آن چنان چشم بد زروی تو دور

قال رضی‌اللّه عنه: «وصلّی اللّهَ علی مُمِدّ الهِمم.»

یعنی: خدای رحمت کند برمدد دهندهٔ همتها، که آن صاحب فصل الخطاب و واسطه درمیان اهل عالم و ربّ الارباب است هم درعلم و هم درعین. ۱۰

وهرآینه دانسته [ای] که رحمت حضرت الهی و فیضان فضل نامتناهی متعلّق نمی‌شود به هر چیزی مگر بحسب استعداد و به اندازهٔ طلب او از جناب ربّ العباد. لاجرم نصیب عصاة ازآن رحمت مغفرت است و جنان، و نصیب مطیعان رضا و لقای ملكِ منّان، و نصیب عارفانِ موحّد لذت معارف یقینیه و ذوق ایقان، و نصیب محقّقان کامل ورهنمایان مکمّل از انبیا و اولیا، که ناهجانِ مناهج دین و واقفانِ مراصد یقین‌اند، انوار تجلّیات ذاتیه وآثار لمعات اسمائیه و صفاتیه. بیت: ۱۵

هرکس به قدرهمت دارند ازاونصیبی عشاق وشوق جانان، زهادو گفت وگو یش
کی وصل اوتوانم در یافتن ولیکن آن به که بگذرانم عمری به جست وجو یش
رو یی به غیررو یش امروزاگر ببینم فردا زروی خجلت چون بنگرم برو یش؟

پس رحمت متعلقه به قلب نبی کریم و حبیب مُلكِ قدیم اعلی مراتب تجلّیات ذاتیه، و اسنیٰ فیضانات اسمائیه و صفاتیه است از برای کمال استعداد و قوّت طلبش؛ و فیض او از اسم جامع الهی است که منبع انوار نامتناهی است. لاجرم شیخ صلوات حبیب را ــعلیه السّلامــ به اللّه تخصیص کرد، و نیز اقتفای [۱۶] کتاب کریم نمود که می گوید: «انّ اللّه و ملائکته یصلّون علی النّبی [۱۷].» ۲۰

و چون وجودِ او ــعلیه السّلامــ واسطهٔ جمیع موجودات است، و به حکم «وما ارسلناك الاّرحمة للعالمین [۱۸]» کمال رحمت برهمهٔ کاینات اوست، پس به مدد ۲۵

---

(۱۶) پا: اقتفا.
(۱۷) س ۳۳ ی ۵۶.
(۱۸) س ۲۱ ی ۱۰۷.

اعیان و همم رابطهٔ کمالات اهل عالم شد به تخصیص همّتی را که قابل استفاضه کمالات است به ارشاد طریق و ایضاح [۳–پ] تحقیق و تسلیك سبیل که موجب کشف و شهود [و] ترغیب در آنچه سبب مصادقت ذوق وجود باشد، مددکاری می‌نماید تا همم عالیه را ترقی به اوج کمال و تعلی به ذروهٔ جلال حاصل شود. وچون ۵ مرتبهٔ قطبیت و درجهٔ خلافت از حضرت الهیت حبیب راست، لاجرم امین خزاین کرم وَجُود و مایده سالار کمالات وجود است. پس مدد همم از خزاین جود و کرم هم او تواند نمود. **ولهذا** قال رضی‌الله عنه:

«مِن خزائن الجود والکرم».

«خزائن» عبارت از حقایق الهی است که معبر است به اسماء و صفات. و ۱۰ این خزاین ملك مُلك یوم دین است و ولایت تصرف وظیفهٔ حبیب امین و امداد او –علیه السَّلام– به قول اصدق اعدل است از آنچه طلب فیض به زبان استعداد می‌کند، افاضه نیز بحسب استعدادات می‌نماید، و در طلب از خزاین جود و کرم و در استفاضهٔ عوالی همم از آن امین کریم الشّیم شایبهٔ خروج از سنن اعتدال نیست. ولهذا قال رضی‌الله عنه:

۱۵ **«بالقیل الأقوم».**

یعنی: مددکاری از خزاین حق به قول اعدل اصدق است. بیت:

ای خدا جان را تو بنما آن مقام   کاندرو بی‌حرف می‌روید کلام

قال رضی‌الله عنه: **«محمد و علی آلهِ وسلّم».**

«محمد» عطف بیان «ممدهمم» است، و در انتهاج منهاج بیان اشارت است ۲۰ بدانکه امداد او –علیه السَّلام– در وضوح وطبیان به منزلهٔ لوازم بینه ذاتیه است. وچون او قطب الاقطاب است ازلاً و ابداً، انوار امداد او قطعاً منقطع نیست از عالم؛ لاجرم هنوز صدرنشینِ صفهٔ غیب بود که ارواح انبیای سابقین را مددکاری می‌نمود، وچون مسند[19] عالمِ شهادت به وجود او زینت و شرف یافت در ایصال ارواح اولیا به مراتب کمالات می‌شتافت، و در هنگامی که انتقال از شهادت به غیب نموده، **لحظه**[ای] مدد ۲۵ او از عالم منقطع نبوده است، بلکه واسطهٔ ظهور عالم و رابطهٔ بقای نسل آدم مددِ بی‌غایتِ اوست. لاجرم عارفان بینا و کاملان دانا در اقتحام عقبات مدد از وی

---

(۱۹) پا: مسند+ مسند.

جو یند، و در مخاطبهٔ او گو یند، بیت:

بگشای کار مشکلم تودلم ده که بی دلم — مکن ای دوست منزلم بجزاز گلستان تو
مَلَك ومردم و پری، ملك وشاه ولشکری — فلك وماه و مشتری، خجل ازآستان تو
همه خلقان چومور چگان بسوی خرمنت دوان — همه عالم نواله‌ای ز نوال نهان تو
طمع جمله طامعان بود ازخرمنت جَوی — دودهٔ مختصر بود دوجهان درجهان تو [۴ـ ر] ۵

آل رسول اهل و قرابت اوست. و قرابت با او ــ علیه السّلام ــ یا از روی صورت و معنی صحیح گردد، یا تنها از راه صورت بود، یا از روی معنی فقط باشد. پس هرکه نسبت او با خواجه ــ علیه السّلام ــ از روی صورت ومعنی قرابت داشته باشد یعنی در ظاهر و باطن مستقیم بود، خلیفه و امام و نایب و قایم مقام رسول ــ علیه السّلام ــ او باشد. بیت: ۱۰

نی غلط گفتم که نایب یا منوب — گردو پنداری قبیح آید نه خوب

خواه آن صحیح النسب پیش از او بود به صورت، چون اکابر انبیا؛ وخواه بعد از او، چون اقطاب اولیا. و بدین نسبت اشارت نمود آنجا که فرمود که: «الحسین منّی وانا من الحسین». شعر:

من خود چه کَسَم کِیَم کدامم — کاید به زبان دوست نامم ۱۵

و هرکه نسبت او به حضرت خواجه ــ علیه السّلام ــ تنها [از روی معنی] صحت یابد، چون مؤمن آل فرعون و صاحب یٰس و باقی اولیا بعد از اقطاب، این چنین ذات ولد روحی خواجه کاینات از برای قبول کمالات او بود. و بدین مراتب معنو یه اشارت کرد آنجا که گفت: «وسلمان منّا».

و آنکه نسبت او از راه صورت است فقط، یا بحسب طین باشد چون سادات و شرفا؛ یا بحسب دین، چون اهل ظاهر از مجتهدین [و] غیر ایشان از علما و صلحا و سایر مؤمنین. ۲۰

پس قرابت معتبرهٔ تامّه قرابتی است که جامع باشد صورت و معنی را، بعد از آن قرابت معنو یه روحیه، بعد از آن قرابت صور یهٔ دینیه، بعد از آن قرابت طینیه.

و تسلیم باری تعالی عبارت است از تجلّی او مرخواجه را ــ علیه السّلام ــ از حضرت اسم سلام که موجب سلامت است از نقص و شین، و مهیا است تجلّیات جمال را بی شائبهٔ کیف و اَیْن، و واسطهٔ ارتقا است به اعلی مراقی کمال، وحافظ است از سطوات جلال. و تسلیم مؤمنان از روی قول دعا است، و از راه فعل استسلام و ۲۵

انقیاد طوعاً لا کرهاً. کما قال اللّه تعالی: «فلاو ربّك لایؤمنون حتّی یحکّموك فیما شجر بینهم ثّم لایجدوا فی انفسهم حرجا ممّا قضیت و سلّموا تسلیما [20]». قال رضی اللّه عنه:

«امّا بعد: فإنّی رأیتُ رسولَ اللّه علیه السّلام فی مبشِّرة اُریتُها فی العشر الآخر من المحرّم سنة سبع و عشرین و ستمائه.»

٥ یعنی: بعد از حمد حضرت پروردگار و درود برنبی مختار، بدرستی که دیدم حضرت رسول اللّه و جناب حبیب اللّه را در خوابی بشارت دهنده که نموده شُدَم، و آن نمایش از حق بود بی‌آنکه من قصد و ارادت کرده باشم. شعر:

ولی ناگهانی عنایت رسید ‌ ‌ که ای من غلام چنان ناگهان
یکی جذب حق به‌زصد کوشش است ‌ ‌ نشانها چه باشد بری نشان
١٠ نشان چون کف و بی نشان بحر دان ‌ ‌ نشان چون نهان، بی نشان چون عیان
زخورشید یک جوچوظاهر شود ‌ ‌ بروبد زگردون ره کهکشان

☼

و این تمهید عذر است دراظهار این کتاب، چه اولیاء اللّه امنای آن جناب اند، و وظیفهٔ ایشان حفظ اسرار است و پوشیدن رازهای یار از اغیار است. آری، شعر:

١٥ وَ مُسْتَخبِرعَنْ سِرِّلَیْلیٰ رَدَدْتُهُ ☼ فاصبحَ مَن لَیْلیٰ بِغَیْرِ یُقینٍ
یَقولُونَ خَبِّرنا فَأَنْتَ اَمینُها ☼ وَما اَنَا اِنْ خَبّرتُهُم بِاَمینٍ

مگر مجنون گوید، بیت:

کسی [21] که سرغم عشق برزبان راند ‌ ‌ زبان بریده، سیه روی چون قلم باشد

امّا چون محب محکوم تجلّی است، جز سخن او گوش نکند، لاجرم بی فرمان ٢٠ او نگوید، و بی اذنِ او خاموش نکند. لمؤلّف:

چوعشق درسخن آرد حسین سوخته را ‌ ‌ بخویشتن نتواند که اوخموش کند

پس اگر در رؤیای صالحه و مبشّرهٔ صادقه که عدیل وحی است به قول نبی امین و خواجهٔ کاینات که: «لم یبق من النبوّة الاّ المبشرات»، و آن را تفسیر به رؤیای صالح کرد امرنبودی؛ هر آینه به افشای اسرار و ابراز راز قیام می‌نمودمی. و ٢٥ این بشارت از آن جناب مکرّم در عشر آخر بود از ماه محرم از شهور سال ششصد و بیست و هفت از هجرت. و چون رخصت اظهار این اسرار و مشاهدهٔ جمال رسول

(٢٠) س ٤ ی ٦٥.
(٢١) قا: گهی.

مختار، فهرست رونامهٔ روزگار بود، حضرت شیخ به ذکر تاریخ قیام نمود. بیت:

چون بشارت ز دوست بود درست[۲۲] ساعت آن ساعت است و روز آن روز

ولهذا به ذکر مکان این رؤیا نیز اشتغال نمود، و قال رضی‌الله عنه:

«بمحروسة دمشق، وَبِيَدِه صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم كتابٌ، فقال لی: هذا «کتاب فصوص‌الحکم، خُذهُ و اخرُج به الی النّاسِ ینتفعون به، فقلت: السمع والطاعة لله ولرسوله وأولی الأمر منّا[۲۳] کما اُمِرنا.» ۵

یعنی: محلّ رؤیت حبیب و اذن او به افشای اسرار عشق، محروسهٔ دمشق بود که به نسبت با صاحب رؤیا بهترین اقالیم عالم است. سایلی از سیّاح عاشق و مسافر صادق پرسید، بیت:

کز ممالك کدامی بهترست گفت آن جایی که در وی دلبرست ۱۰

پس در این رؤیا چنان دیدم که: در دست رسول — علیه السّلام — کتابی بود، درمخاطبهٔ من فرمود که: این کتاب فصوص‌الحکم است، بگیر و به سوی مردم [۵–ر] بیرون آز، تا ارباب قابلیّت و استعداد بدان انتفاع یابند.

گفتم: گوشوار استماع در گوش کنم، و طیلسان اطاعت بر دوش افکنم، و به حکم قضیهٔ مرضیهٔ «اطیعوا الله واطیعوا الرّسول و اولوا الامر منکم[۲۴]» فرمان خدای را ۱۵ انقیاد کنم، و در متابعت امر رسول کمرِ اطاعت برمیانِ جان بندم که اطاعت ربّ الارباب و خلیفهٔ او، که قطب الاقطاب است، از مواجب و لوازم است، و خلفا و اقطاب دیگر، که اولوالامراند، در باطن، و حاکم حقیقی در ولایت جان ایشان‌اند، فرمان برداری کنم، و سلاطین و ملوك را که خلفای خلیفهٔ حقیقی اند، در ظاهر مطیع باشم که امر جهانْ مطاع واجب الاتباع حضرت رسالت را استماع نموده‌ام که ۲۰ می‌فرماید: «اذاولیتم امیرا فاطیعوه ولوکان عبداحبشیا». یقین می‌دانم که این همه فرمانْبرداری بحقیقت طاعت خدا است گاه در مقام جمعش و گاه در مقام تفصیل و اکمل مظاهرش.

و در قول شیخ که فرمود: کتاب در دست رسول بود، اشارت است بدانکه اسرار و حکم مودعه دراین کتاب از آن قبیل است که در دست تصرّف رسول و در ۲۵

---

(۲۲) قا: چون بشارت ز دولت بدوت.

(۲۳) پا: منکم.

(۲۴) س ٤ ی ۵۹.

تحت تملك او بود، و اختصاص تمام بدان حضرت داشت. **چنانچه می گو یی که فلان** شهر در دست فلان امیر است، یعنی در تحت تصرّف اوست، **لاجرم فرمان رسول ــ علیه السَّلام ــ** بدان نهج وارد شد که این را که منبع اسرار و حکم است **در سرّ و غیب خو یش، از من بگیر**، و در عالم خلق و شهادت این شاهد رعنا را به حلیهٔ عبارات و ز یور اشارات خو یش، که مناسب آن دلبر ز یبا باشد، جلوه ده، تا به ارتفاع حجاب ارباب الباب را انتفاع حاصل شود. قال رضی اللّه عنه:

«فحقّقتُ الأمنية وأخلصت النيّة وجرّدت القصد و الهمة الى إبرازهذا الكتاب كما حدَّهُ لی رسول اللّه علیه السَّلام من غیر ز یادةٍ ولانقصانٍ.»

یعنی: اظهار کردم در حسّ، و اخراج کردم از غیب به شهادت **مطلوب و مقصود رسول را ــ علیه السَّلام ــ یا مطلوب و مقصود خود را** که به ز بان استعداد عین و روح از حضرت رسول طالب آن بودم، و **نیّت را خالص ساختم**، و از اغراض نفسانی و القاآت شیطانی به تجر ید قصد و همت پرداختم از برای ابراز و اظهار این کتاب، برآن وجهی که حضرت خواجه ــ علیه السَّلام ــ تعین فرموده [بود]، بی ز یاده و نقصان. قال رضی اللّه عنه:

«وسألت اللّه [٥ــپ] تعالی أن یجعلنی فیه وفی جمیع أحوالی من عباده الّذین لیس للشیطان علیهم سلطانٌ،»

و از حضرت الهی و فیض فضل نامتناهی او مسألت می نمایم که در ابراز این کتاب و در جمیع احوال مرا از آن بندگان سازد که شیطان را برایشان غلبه و دسترس نیست، و آن طایفه عارفان اند که مداخل شیطان می دانند و از موافقتِ فرمان الهی تجاوز نمی نمایند، و [در] زمرهٔ موحدان اند که غیرحق را وجود و ذات نمی بینند، و همه اشیاء را مظاهر و مجالی او می شناسند. پس همه، عبادات و حرکات و سکنات ایشان، باللّه، للّه، الی اللّه، و من اللّه باشد تا گو یند، شعر:

بخل من للّه عطا اللّه و بس — جمله للّه ام، نیَم من آنِ کس
هم خمارم زو وهم مستی من — محو در هستی او هستی من

به حکم «وقضی ربّک الاّ تعبدوا الاّ ایّاه[٢٥]» این طایفه اند که عبادت حضرت اله نه از برای دخول جنّت نعیم کنند، و نه ازخوف نار جحیم؛ بلکه حق را از روی الوهیّت و استحقاق ذاتی او پرستند و گو یند، شعر:

---

(٢٥) س ١٧ ی ٢٣.

پرستیدن حق برای بهشت | بود پیش اربابِ دل سخت زشت
گر از دوست چشمت بر احسان اوست | پرستندهٔ حظ خویشی نه دوست
دو عالم ندارد چنان قیمتی | که بندی در احراز آن همتی

مطلب العارفین شرف الدّین داود قیصری قدّس سرّه می‌فرماید، شعر:

عبدنا الهوی ایّامَ جهل وإنّنا | لفی غمرة من سکرنا من شبابه ۵
وعِشنا زمانا نعبدُالحقّ للهوی | من الجنّة الأعلی وحسنِ ثوابه
فلما تجلّی نوره فی قلوبنا | عبدنا رجاء فی اللّقا وخطابه
فمرجع انواع العبودیّة الهوی | سوی مَن یکن عبداً لعِزّجنابه
و یَعبده مِن غیرشیء من الهوی | ولا للنّنوّی مِن ناره و عقابه

و بدان واسطه که این طالبان حق و مشتاقان مشاهدهٔ جمال مطلق دل از ۱۰ ماسِوی پرداخته اند، و از همه باز آمده، و به دوست ساخته؛ حضرت الهی ایشان را به نفس خویش اضافت کرد، و در مخاطبه شیطان فرمود: «انّ عبادی لیس لک علیهم سلطان[۲۶]».

و به زبانِ حال این گرم روان، بیتی چند مناسب، از روی مناسبت ابیات قیصری املا کرده می‌آید، بیت: ۱۵

اگر بَرَد سوی دارالقرار ما را دوست | دلم قرار نگیرد در اومگر با دوست
مرا نه ملك جهان بایدو نه باغ جنان | که نیست ازدوجهانم مرادالاّ دوست:
چنان به جان من آمیخت دوست ازسر لطف | که نیست فرق زجان عزیزمن تادوست
بدان مقام رسید اتصال من بااو | که باز می نشناسم که این منم یا دوست
نه طور جسم کند طاقت ونه موسیِ جان | اگر به طور جلالت کند تجلّی ذوست ۲۰
ز دوست دیدهٔ بینابجوی تابینی | که هست در همهٔ کاینات پیدا دوست
میان ما و تو جز صلح نیست ای زاهد | ترانعیم ریاض بهشت و مارا دوست
حسین! اگر همه خویشان شوند بیگانه | به جانِ دوست که مارابس است تنهادوست

قال رضی اللّه عنه:

«وأن یخصُنّی فی جَمیع ماٰ یرقمُه بَنَانی وینطق بِهِ لِسانِی وَیَنْطوِی عَلَیْهِ جِنَانی ۲۵ بالالقاء[۲۷] السُّبوحی والنَّفْث الروحی فی الرُّوعِ النفسی بالتأیید الاعتصامی؛»

---

(۲۶) س ۱۵ ی ۴۲.
(۲۷) پا: با الالقاء.

بعد از آنکه طلب محافظت کرد از حضرت رحمان و مسألت نمود که او را نگاه دارد در[۲۸] احوالی که موجود می‌شود در اعیان، خواست که به حکم «ومن یعتصم باللّه فقد هدی الی صراط مستقیم[۲۹]» در مرتبۀ وجود فی الکتابة و وجود فی العبارة و وجود فی الاذهان نیز اعتصام به حبل الهی کند، و به امتثال به امر «واعتصموا بحبل اللّه جمیعاً[۳۰]» بتقدیم رساند، تا در همه مراتب وجود مصون باشد. لاجرم می گوید: مسألت می‌نمایم که مرا مخصوص گرداند در[۳۱] رقم بنانی و نطق لسانی و خطرات جنانی به القاء سبّوحی که آن عبارت است از القاء خاص رحمانی بی‌واسطۀ ارواح مجرّده و نفس ناطقه انسانی از وجه خاصی که هر موجود راست با ربّ خویش.

و نیز می‌خواهم که مرا اختصاص دهد به ارسال نفس روحی، و آن عبارت است از فیض رحمانی که اوّلاً فایض می‌شود برعقل اوّل، و از او بر ارواح مجرّدۀ مقدّسه، و از ارواح بر نفوس حیوانیّۀ منطبعه.

پس نفث روح فیضی است حاصل از روح القدس که حضرت رسالت از آن تعبیر می کند که: «ان روح القدس نفث فی روعی ان نفسأ لن تموت حتّی تستکمل رزقها.» و اختصاص می‌طلبم درروع نفسی، یعنی در آنچه حاصل می‌شود نفس منطبعه را از القاء ملکی بواسطۀ نفس ناطقه. و این القا گاهی بواسطه ارواح مجرّده نیزمی باشد غیر روح انسانی. و «رُوع» بضم «راء» و سکون «واو» نفس است، و اینجا مراد وجهی است که یلی قلب است که آن را در اصطلاح قوم صدر خوانند به تأیید [۶–پ] اعتصامی که آن حفظ است به اسم عاصم و حفیظ.

و دراین طلب اختصاص و مسألت، تأیید و اعتصام احتراز است از القاآت شیطانی و هواجس نفسانی. بیت:

این همه گفتیم لیك اندربسیج	بی‌عنایات خدا هیچیم هیچ
بی‌عنایات حق و خاصان حق	گر ملك باشد سیاه هستش ورق

واللّه خیر حافظا. قال رضی اللّه عنه:

«حتی أکون مترجماً لامتحکماً، لیتحقق من یقف[۳۲] علیه من اهلِ اللّه اصحاب القلوبِ انّه من مقام التقدیس المنزَّه عن الاغراض النفسیة التی یدخلها التلبیس».

---

(۲۸) قا: داردر.
(۲۹) س ۳ ی ۱۰۱.
(۳۰) س ۳ ی ۱۰۳.
(۳۱) قا: مرا + در.
(۳۲) پا: وقف.

یعنی: عصمت و تأیید از حضرت خداوند مجید مسألت می‌نمایم تا به عبارت خود بطریق ترجمانی تعبیر کنم آن حقایق و معانی و حکم و اسرار نهانی[۳۳] را که جناب سبحانی از کتاب رسول ـ علیه السّلام ـ که در رؤیای صالحه و صورت خیالیه به من عطا داد، و بطریق الهام و فیض فضل تام، تعلیم کرده و اظهار آن خواسته تا مترجم باشد نه متحکم به تصرف نفسانی. بیت: ۵

کانچه حق اندرپس آیینه تلقین می کند من همان معنی چو طوطی بر زبان می‌آورم

تا اهل اللّه از اصحاب قلوب که جواسیس عوالم غیوب اند، و ناهجان مناهج کشف و شهود، و واقفان مواقف حضرت ذات و وجوداند، و رجوع از حضرت جمع به مقام قلب نموده‌اند، و غیب برایشان منکشف شده، و شاهدِ سرّ نقابِ احتجاب از چهره انداخته، و حقیقت امر به ظهور پیوسته، و تحقّق به انوار الهیه دست داده، و ابواب تقلّب در ۱۰ اطوار ربوبیّت بر روی مشاهدهٔ ایشان گشاده و بواسطهٔ ولادت ثانیه و خروج از مقتضیات نشأت عنصر به ایشان را ولوج در ملکوت سموات و ارض میسّر گشته، به تحقیق بدانند که معانی و اسرار این کتاب نفیس از مقام تقدیس است، یعنی از مقام احدیت جمع الجمع، و منزّه است از اغراض نفسانی و تسویلات شیطانی، و مبرّاست از تلبیس که آن ستر حقیقت است و اظهار برخلاف آنچه عین حق است.

قال رضی اللّه عنه: ۱۵

«وأرجو أن یکون الحق تعالی لمّا سمع دعائی قدأجاب ندائی[۳۳]؛ فما أُلقی إلا ما یُلقی اِلیَّ، وما أُنزل فی هذا المسطور اِلاّ ما ینزّل به علیَّ».

یعنی: امید می‌دارم که چون حق دعای مرا می‌شنود که سمیع الدعاء به‌حکم «اجیب دعوة الداع اذا دعان» **[۷ـر]** اجابت ندایی می کند. و اگرچه طلبی که برزبان استعداد است، در اجابت آن شکی نیست، امّا افصاح به رجاء سلوك طریق تأمّل است در جناب کبریا، و اقتضای اثر حضرت مصطفاست که در مخاطبهٔ امّت ۲۰ می گفت: «سَلُوا لِیَ الوسیلة فانّها لعبد من عبادللّه وأرْجوأنْ أکونْ أنا ذلك العبد.» با وجود آنکه رسول را محقّق بود که وسیله از برای اوست.

پس من القا نمی کنم برشما، مگر آنچه حضرت محمدیه از اسرار انبیا و حکم خاصهٔ ایشان برمن القا می کند؛ و خبر نمی‌دهم دراین کتاب، مگر آنچه به صورت ۲۵ رسول از حضرت ذات احدیّت برمن فایض می گردد و نازل می شود، آری:

---

(۳۳) قا: نهان.

(۳۳) پا: بداتی.

هر بوی که از مشک و قرنفل شنوی　　از نگهت آن گل چو سنبل شنوی
چون نغمهٔ بلبل ز پی گل شنوی　　گل گفته بود، گر چه ز بلبل شنوی

قال رضی اللّه عنه:

«ولستُ بنبیٍّ ولارسول ولکنّی وارث ولآخرتی حارث.»

۵ چون در کلام سابق وهم آن بود که اربابِ حجاب، شیخ را متهم به دعوی نبوّت سازند، می گوید: نه پیغامبرم و نه رسول، از آنکه نبوّت تشریعیه و رسالت به حکمِ «هوالذّی یختص برحمته من یشاء[۳۴]» اختصاص الهی است و محض عنایت پادشاهی، و چون به وجود محمد ـ علیه السّلام ـ نعمت ایمان و اسلام به سمتِ اکمال و اتمام موسوم گشت که: «الیوم اکملت لکم دینکم، وأتممت علیکم ۱۰ نعمتی»[۳۵]، نبوّت و رسالت بحسب ظاهر انقطاع پذیرفت، و مکارم اخلاق که بعثت از برای آن بود به وجود اولوالعزم خاتم کمال گرفت، لاجرم من نبی و رسول نیستم، امّا از حضرت رسالت وارثم، و از برای آخرت خود حارث. و میراث انبیاء، علوم الهیّه و احوال ربّانیه است و اسرار مقامات و انوار مکاشفات و تجلّیات. چنانکه حدیث امینِ صادق بدان معنی ناطق است که: «الأنبیاء ماورّثوا دیناراً ولا درهماً وانّما ورّثوا العلم، ۱۵ فمن أخذه اخذ بحظّ وافر». پس وارث رسول ما ـ علیه السّلام ـ که اکمل انبیاءاست از روی علم وحال و مقام کاملتر باشد از ورثهٔ انبیای دیگر. و هر وارثی را بحسب استعدادش نصیبی است خاص که بدو اختصاص دارد، واکتساب او را دراین استحقاق مدخل نیست. پس علوم اولیای کمل مکتسب به فعل و مستفاد از نقل نیست، بلکه مأخوذ است از باری تعالی که معدن انوار و منبع اسرار است.

۲۰ امّا تشبث ایشان به اذیال منقولات و استدلال در اثبات مطالب به قواعد معقولات، تنبیه ارباب حجاب و تأنیس اصحاب ارتیاب است، چه هر احدی قادر به کشف و شهود نیست، و استعداد او وافی به ادراك اسرار وجود نی. و این طایفه را نصیب از انبیاءو رسالت به حکم [۷ ـ پ] وراثت است نه بطریق اصالت. چنانکه اهلِ اجتهاد را از علمای ظاهر نصیب است از تشریع [پس بسبب این وارثان علوم خاتم ۲۵ انبیا] انباء این معانی غیبیه و اسرار الهیه بتقدیم می رسانند.

و چون امور ثابته در نشآت دنیا بسبب وصول است بدانچه در آخرت از برای

(۳۴) س ۲ ی ۱۰۵.
(۳۵) س ۵ ی ۳.

ایشان مقدر است، کما قال ــعلیه السّلامــ : «الدُّنیا مزرعة الآخرة»، لاجرم می‌فرماید از برای آخرت خود حارثم. از کاشتنِ این تخم، برخورداری از دخولِ جنّت و تمتعاتِ بهشت نمی‌خواهد، چه کاملان عبادت از برای جنّت نمی‌کنند، بلکه مراد از آخرت آنست که آخر امر عارف بدان منتهی می‌شود از فانی شدن در حق و باقی گشتن به بقای مطلق. آری، بیت: ۵

درخت وسبزه برآید زباغ واین گوید — که خواجه! هر چه بکاری، ترا همان روید

قال رضی‌اللّه عنه:

فمن اللّه فاسمعوا — والی اللّه فارجعوا

«فا» ئی که بیت بدان مصدّر است فای فصیحه است که در جواب شرط مقدر واقع شده است. یعنی چون هر چه اظهار می‌کنم از انوار و کشف می‌سازم از اسرار، از حضرت باری تعالی است، و من به ابراز آن مأمورم بی‌آنکه مرا تصرّفی باشد. پس از خدای[36] بشنوید نه از من، و به خدای رجوع کنید در حالت استماع، آنچه شما را بواسطهٔ فقدان ذوق طاقتِ سماع آن نیست، تا حضرت الهی ــ که میسر عسیر است ــ به اشراقات انوار خویش قلوب شما را منوّر ساخته، اطّلاع براین معانی و اسرار روزی کند. ۱۰ ۱۵

فاذا ماسَمِعتم ما — أتیتُ به فَعُوا

و چون بشنوید آنچه من از حضرت حق در حالت فنا و اضمحلال رسوم بشریّت، و در هنگام بقا به انوار احدیت آورده‌ام، پس آن را یاد گیرید، و به ادراك معانی و تحقیق اسرارش محافظت کنید.

ثم بالفهم فصّلوا — مُجمل القول واجمعوا ۲۰

یعنی: بعد از فهم معانی و ادراك حقایق نهانی، تفصیل کنید مجملات احکامی را که دراین اصول کلیّه مودع است، و تفاریع آن را با اصول جمع کنید، تا به معرفت فروع درعین اصول و ادراك اصول درعین فروع بدانید که حق ــسبحانه وتعالیــ عالم به جزئیات اشیاء است درعین تجلّیاتش که «لایعزب عنه مثقال ذرّةٍ فی الارض ولا فی السّماء[37].» ۲۵

---

(۳٦) قا: خودای.

(۳۷) س ۱۰ ی ٦۱. قرآن کریم: وما یعزب عن ربك ...الخ.

این شنیدی مو بمو یت گوش باد　　آب حیوانست خوردی نوش باد

٭

عنایتیست ز جانان چنین غریب کرامت　　ز راه گوش درآید چراغهای نهانی
شَکر به پیش توآید که برگشای دهان را　　چرا زدعوت شکّرچوبسته بسته دهانی

۵

٭

ثمّ منُّوا به علی　　طالبیه لا تمنعوا

یعنی: چون شرف استماع این کتاب و سعادت فهم این خطاب دریابید، به ارسال و تنبیه منّت بر طالبان نهید، **[۸ـ ر]** و در ساحت عطای امتنانی، **ضنت** و **بخلِ** را **مجالِ محال** ندهید، و گرم روانِ لب تشنه را از زلال این حقایق منع مکنید که

۱۰ **«لایُنهی[۳۸] عن الانهار السّائلون»**، تا شما را انتظام در سلک طایفه ای که **«وممّا رزقناهم ینفقون[۳۹]»** از شرایف اوصاف ایشان است، حاصل شود. شعر:

درکام جان تشنه دلان ریزجرعه ای　　زآن خمربی خمار که هرلحظه رایق است

٭

هذا الرحمة التی　　وسعتکم فوسّعوا

۱۵ یعنی: این اسرار و معانی که از موهبت حضرت سبحانی برشما فایض شده، رحمتی است واسعه که شما را احاطه کرده است، شما نیز برطالبان افاضه رحمت کنید تا شکر نعمت بجای آورده باشید، و ادای حقوق آن کرده، و اقتدای رسول را ـ علیه السّلام ـ در آنچه می گفت: «اللهم ارزقنی» ـ و رزق یعنی واسطهٔ وصول به درجهٔ ورثه او ـ شناسید. بیت:

۲۰ چو درویشی به درویشان نظربه کن که قرص خور
به درویشان دهد زربفت، چون بینند عریانش؟

قال رضی الله عنه:

ومن الله أرجو أن أکونَ ممن أیّد فتأیّد[۴۰] وقیّد بالشرع المحمدی المطهّر فتقید وقیّد وحشرنا[۴۱] فی زمرته کما جعلنا من أمته[۴۲].

۲۵ یعنی: از حق ـ سبحانه و تعالی ـ امید می دارم که یاری داده شوم به **قبول آن**

---

(۳۸) پا: ینهر.
(۳۹) س ۸ ی ۳.
(۴۰) پا: واید.
(۴۱) پا: نحشرنا.
(۴۲) قا: فی امنه.

تأیید، [و] دیگری را یاری توانم داد. و مقید کرده‌ایم به شریعت مطهرهٔ محمدی که سعادت ابدی در متابعت اوست، و مقید گشته دیگری را، مقید به شریعت و متحلّی به طریقت او توانم ساخت. و امیدوارم که در آخرت ما را در آن زمره محشور گرداند که بواسطهٔ متابعت رسول —علیه‌السّلام— فایض به سعادت عظمیٰ و مندرج به درجهٔ علیااند. چنانکه در دنیا ما را از جملهٔ امّت و متابعان ملّت او ساخته است. قال رضی الله عنه: ۵

فأول ما ألقاه المالك على العبد من ذلك:

یعنی: آنچه اوّل القا کرد مالک جهان بر بندهٔ خود از حکم و اسرار، فصّ حکمت الهیه است.

[۱]

فص [1] حكمة الهية فى كلمة آدميّة

فص هر چيزى خلاصه و زبدهٔ اوست، و فص خاتم عبارت باشد از نگين، كه اسم صاحبش بر آن نويسند، تا مهر كند بر خزاين خويش.

و حكمت دانستن اشياء است بر آن وجه كه اوست، و عمل كردن به مقتضاى آن.

۱۰ پس فصّ هر حكمت عبارت باشد از خلاصهٔ علومى كه حاصل بود روح نبى را از انبياى مذكورين [2] ــ عليهم السّلام ــ بحسب اسمى كه غالب باشد بر آن روح. يا فص عبارت باشد از روح آن نبى كه منتقش است به علوم و اسرارى كه حاصل است او را بحسب قابليت و استعدادش.

پس معنى «فص حكمة الهية فى كلمة آدميّة» آن باشد كه محل حكمت ۱۵ [۸ــپ] الهيه، كه وى است، ثابت است در كلمهٔ «آدميه». و «الهيت» اسم مرتبه ايست كه جامع بود همهٔ مراتب اسماء و حقايق آن را. و از اين روى اسم «اللّه» متبوع شد جميع اسماء و صفات را، و موصوف گشت بدان همه.

و حكمت الهيه از آن جهت تخصيص كرده شد به كلمهٔ آدميه كه، آدم چون مخلوق از براى خلافت بود، و مرتبهٔ او جامع جميع مراتب عالم، پس آينهٔ مرتبهٔ ۲۰ الهيه آمد، و قابل ظهور همه اسماء شد. و غير او را اين مرتبه و قابليت چنين ظهورنى، و در حقيقت مظهر اسم «اللّه» اوست. كما قيل:

سبحان من اظهر ناسوته ... سرّ سنا لاهوته الثاقب

ثمّ بدا فى خلقه ظاهراً ... فى صورة الاكلِ والشّارب

و مراد به «كلمة آدمية» روح كلّى است كه سيّد نوع [3] انسانى و خليفهٔ حقيقى ۲۵ حضرت سبحانى و آينهٔ جمال نماى ربّانى اوست. كما قيل فى خطابه، بيت:

---

(۱) قا: قال رضى اللّه عنه + فص.

(۲) قا: مذكورون.

(۳) قا: سيدع.

ای آیـــنـــهٔ جــمـــال شــاهـــی کـــه تــویـــی
وی مـــظـــهـــر اســرار الــهـــی کـــه تـــویـــی
بـــیـــرون زتــو نــیـســت هــرچــه درعــالــم هــســت
درخــود بــطــلــب هــرآنــچــه خــواهــی کــه تــو یــی

و چون آدم ابوالبشر است —علیه السّلام— و اوّل افراد روح کلّی در عالم شهادت و مظهر حضرت الهیت اوست، تخصیص فصّ الهیه به اسم او کرده، و در وی بیان فرموده آنچه مختص به کلمهٔ اوست چنانکه بیان کرده[۴] آنچه مخصوص است به هر نبی در فصی که منسوب است بدو.

لما شاءالحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التى لايبلغها الاحصاء أن يرى أعيانها وإن شئت قلت أن يرى عينه، فى كونٍ جامع يحصر الأمر [كلّه].

چون مشیّت حق سبحانه که عبارت است از تجلّی ذاتی و عنایت سابقه از برای ایجاد معدوم و اعدام موجود بر مقتضی همه اسماء حسنیٰ، که از عدّ و احصا و حصر و انتها بیرون است، متعلّق شد بدانکه ببیند[۵] اعیان آن اسماء را که عبارت است از اعیان ثابته کلیّه علمیّه که صور اسماء الهیّه است در حضرت علمیّه، و می‌شاید که اعیان خارجیّه باشد. و از برای این فرمود: «وان شئت قلت أن[۶] یری عینه.» یعنی: اگر خواهی بگو یی که خواست که بیند عین حق را. و جمیع حقایق اسمیه در حضرت احدیّت عین ذات است و غیر او نیست، و در مرتبهٔ واحدیّت از وجهی عین اوست و از وجهی دیگر غیر او.

و «کَوْن» در اصطلاح این طایفه عبارت است از وجود عالم، از آن روی که عالم است، نه از آن روی که حق است. و «کون» آنجا به معنی «مکون» است. یعنی: حق تعالی خواست که اعیان اسماء یا عین ذات خود را در موجودی بیند که جامع باشد جمیع حقایق [۹ــر] عالم را از مفردات و مرکّبات، بحسب مرتبه‌اش؛ و حصر کند این موجود امر اسماء و صفات را که آن امر عبارت است از مقتضیات و افعال و خواص و لوازم آن اسماء و صفات.

و کون جامع، انسان کامل است که مسمّی است به آدم، و غیر او را این

---

(۴) قا: کره.

(۵) قا، پا خوانا نیست. به قیاس با عبارت خوانده و گزیده شد.

(۶) پا: و+ ان.

قابلیّت و استعداد نیست، و سرّ دراین مشیّت و حصر آنست که حق ـــسبحانه و تعالی‌ـــ ذات و کمالات ذاتیه را، که مسمّی است به اسماء و مظاهرش، مشاهده می کرد در ذات خود به ذاتِ خود در عین اوّلیت و باطنیتش، بر وجهی که مندرج بود بعضی در بعضی دیگر. پس خواست که مشاهده کند در حضرت آخریت و ظاهریتش بر نهج مشاهده اول، تا مطابق بود اوّل و آخر و باطن و ظاهر، و راجع شود هر یکی به اصل خود.

لکونه متصفاً بالوجود، و یظهر به سرّه الیه،

یعنی: حاصر بودن این کون جامع که اوست جمیع امر را، از برای متصف بودن اوست به وجود؛ چه او از حیثیّت ذات خود معدوم است، و به وجود حق موجود. و از این روی قابل است که ظاهر گردد جمیع اسرار وجود در وی.

پس به اتّصاف آدم به وجود و قابلیّت مذکوره حاصر جمیع امر اسماء و صفات وخصوصیاتش گشت، و از روی حاصریت او ظاهر می‌شود بدو سرّ حق مرحق را. و مراد از سرّ حق عین حق و کمالات ذاتیه اوست که غیب الغیوب است . کما قیل: «ولیس وراء عبادان قریة»، لاجرم در مخاطبت او گوید:

ای که درظاهرمظاهرآشکارا کرده[ای] سرّپنهان‌هویّت را هویدا کرده[ای]

پس حاصلِ معنی متن آنست که حق ـــسبحانه و تعالی‌ـــ خواست که مشاهده کند عین خویش و کمالات ذاتیهٔ خود را، که غیب مطلق بود، در شهادت مطلقه انسانیه در آینهٔ انسانی کامل. بیت:

حق چو اسرار ذات خود بشناخت عشق با حسن خویشتن می باخت
خواست کز علم سوی عین آید از دل اهل درد آینه ساخت
شاهد روی پوش حجلهٔ غیب پردهٔ کبریا ز روی انداخت

فانّ رؤیة الشیء نفسهٔ بنفسه ما هی مثل رؤیته نفسه فی أمرٍ آخر یکون له کالمرآة؛ فانّه یظهرله نفسه فی صورةٍ یعطیها المحل المنظور فیه ممالم یکن یظهرله من غیر[7] وجود هذا المحل ولا تجلیّه له.

دراین کلام ایماست به سؤال مقدر که حق ـــسبحانه و تعالی‌ـــ پیش از ایجاد عالمِ انسانی مشاهده‌ذات، و کمالات خود می کرد. کما قال امیرالمؤمنین [علی]

---

(۷) پا: فی غیر.

ــ کرّم اللّه وجهه ــ: «هو بصیر إذلا منظور إلیه من خلقه». پس رؤیت خویش در کون جامع، که انسان کامل است، چگونه خواست؟ [۹ــپ]

پس برطریق جواب می گوید که: دیدن چیزی نفس خود را در نفس خود، نه چون دیدن او باشد نفس خود را در محل دیگر، که به منزلهٔ آینه باشد او را، چه آینه را خصوصیتی است در ظهور عین آن چیز، و این خصوصیت بی‌آینه ظاهر نمی گردد، و بی‌تجلّی آن چیز مرین آینه را میسّر نمی‌شود. چنانکه در می یابی که نفس انسان را در حالت مشاهده صورت جمیلهٔ خود درآینه اهتزاز و التذاذی حاصل می گردد که در هنگام تصور اومر صورت جمیلهٔ خود را آن اهتزاز و التذاذ نیست. و چنانکه می بینی که صورت مستطیله در آینهٔ مستدیره، مستدیر می‌نماید، و صورت مستدیره در مرآت مستطیله مستطیل؛

در هر آینه روی دیگرگون می نماید جمال او هردم

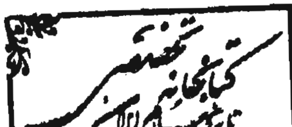
لاجرم هر جمالی را عشقی دیگر است، و هر شرابی را نَشْوَه‌ای دیگر؛ هر جامه‌ای را طرازی دیگر است، و هر جامی را اهتزازی دیگر؛ هر گلی را طراوتی دیگر است و [هر] شکری را حلاوتی[۸] دیگر. یک شاهد چون هزار آینه را به نظر خود بیاراید، هر آینه درهر آینه رویی دیگر پیدا آید، هر جمالی را کمالی ظاهر شود. و از مشاهده هر کمالی بیننده[۹] را حالی پدیدار گردد. آه، شعر:

ما فتنه برتویم وتوفتنه برآینه ما را نگاه برتوترا اندرآینه
تا آینه جمال تودید و توحسن خویش توعاشق خودی، زتوعاشق‌تر آینه

اگر گویند از این تقریر لازم می‌آید که: حق ــ سبحانه و تعالی ــ مستکمل باشد به غیر. گوئیم: آن چیز که حق را به منزلهٔ آینه است از جملهٔ لوازم و مظاهر اسماء و صفات اوست، و مطلقاً غیر او نیست، بلکه از وجهی عین و از وجهی دیگر غیر اوست پس مستکمل به غیر نباشد، بلکه مشاهده اسماء و صفات خویش در مرایای مظاهر علمیه کرده بود، چنانکه گاهی خود را آینه محب ساخته، جمال ذات خویش هم به چشم خود در نظر محب جلوه دهد. خواجه ــ قدّس سرّه ــ می فرماید، بیت:

این نکته ایست مشکل ومغلق گمان مبر کزغیر کسب کرد کمالات کردگار
زیرا که عین یکدیگرند این دوآینه عین ونه عین وغیرونه غیرابنت کارو بار

(۸) قا: خلاة.
(۹) پا: بینندهٔ.



اینجاست عقل عامی ونادان واجنبی   اینجاست وهم واله ومجنون و بیقرار

وقد كان الحق أوْجَد العالم كله وجود شبح مَسوىّ لاروح فيه، فكان كمرآة غير مجلوّة. ومن شأن الحُكم الالهى أنه ما سوَّى محلاً إلا و يقبل [10] روحاً إلهياً عَبرّعنه بالنفخ فيه؛ وما هو إلا حُصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفيض التجلّى [11] الدائم الذى لم يزل ولايزال. ۵

یعنی: [۱۰–ر] چون حق ـ سبحانه و تعالی ـ بر مقتضای اسماء حسنیٰ ایجاد کرده بود عالم را که عبارت است از اعیان ثابته، مثل صورتی که در وی روح نباشد، پس این به منزلهٔ آینه ای بود که او را جلا نداده بود. و از شأن حق و حکم الهی و سنّت حضرت پادشاهی آنست که هیچ چیز را ایجاد و تسو یه نمی کند مگر که آن موجود را چاره نیست از قابل بودن مرقبول روح الهی را، که آن قبول معبّر است به نفخ. چنانچه ۱۰ در شأن آدم فرمود: «فاذا سوّ یته و نفخت فیه من روحی فقعوا له ساجدین [12]».

پس نفخ او اعطای قابلیت و استعداد است از این صورت مسواة مرقبول فیض اقدس را، که آن تجلّی ذاتی است برین موجود و برغیر او، که آن فیض هیچ زایل نشد و نخواهد شدن، که اگر یك لحظه انقطاع او فرض کرده شود، همهٔ اشیاء کسوت عدم پوشند، و نه موجود علمی باقی ماند و نه عینی؛ و نشاید گمان بردن که اعیان در زمانی ۱۵ از ازمنه موجود بوده باشد و انسان در آن زمان معدوم بود مطلقاً، والاّ لازم آید که اعیان را وجود در حالت عدم روح باشد، بلکه چاره نیست از دانستن این معنی که انسان را از حیثیّت نشأت عنصر یّه بعدازکل موجودات است به بعدیت زمانی. کما اشار بقوله تعالی: «خمرت طینة آدم بیدی اربعین صباحاً». و از حیثیّت نشأت علمیه پیش از جمیع اعیان است، چه اعیان تفاصیل حقیقت انسان است، و از نشات روحانیه ۲۰ کلّیه نیز پیش ازجمیع ارواح است. کما اشارالیه النّبی ـ علیه السّلام ـ بقوله: «اوّل ماخلق اللّه نوری». و از حیثیّت نشأت روحانیهٔ جزئیه نیز که در عالم مثالی است، پیش از همه مبدعات است، اگرچه مؤخّر است از عقول و نفوس فلکیه به تأخر ذاتی نه زمانی، لاجرم معدوم نباشد درخارج مطلقاً. ولهذا در حق او پیش از نشأت عنصر یه گفته شد: «أتجعل فیها من یفسد فیها و یسفك الدماء [13]». و نیز اخراج کرده شد از جنّت ۲۵

---

(۱۰) پا: الا و لابد أن یقبل.
(۱۱) پا: هو+ التجلّی.
(۱۲) س ۱۵ ی ۲۹.
(۱۳) س ۲ ی ۳۰.

به مخالفت امر باری جلّ امره. این خود است.

امّا صاحب شهود و محقِّق عارف به مراتب وجود می‌داند که انسان اعنی حقیقت او موجود است در جمیع مظاهر سماویه، و مشاهده می‌کند او را در جمیع مواطن و مراتب به صورتی که مناسب او باشد در حالت تنزّل از حضرت علمیه به عینیه و از غیبیه به شهادت مطلقه، پیش از ظهور او دراین صورت انسانیه حادثه زمانیه. و احاطهٔ این اشارت نمی‌تواند کرد مگر کسی که محیط باشد به سر «وقدخلقکم اطوارا». ۵

و ارباب ذوق و اصحاب شوق را باید که در تحقیق آنچه به شرحش قیام نموده شد، [۱۰ــپ] ملاحظهٔ این ابیات کند. بیت:

چو هر اسم را مظهر آمد زغیب ... جهان گشت موجود بی‌هیچ ریب ۱۰
رسیدند از علم اشیاء به عین ... شهادت پدیرفت[۱۴] ازغیب زین
عیان گشت چون شخصی بی‌جان جهان ... ولیکن درو نوع انسان چوجان
جهان فرع واصلست انسان درو ... جهان جسم و انسان نگرجان درو
بهرطوراو را ظهوریست خاص ... که دارد بدان مرتبت اختصاص
تو روح جهانی و ازروح بیش ... ولیکن ندانسته‌ای قدرخویش ۱۵
بدان گرندانی به القای سمع ... که کونین درنشأت تست جمع
تویی نسخهٔ جامع مختصر ... مجو هرچه جویی زجای دگر
بدانی به افنای قید دویی ... که اوّل تو بودی و آخرتویی

ومابقی الاّ[۱۵] قابلٌ، والقابل لایکون الاّمن فیضه الاقدس.

و باقی نماند اینجا مگر قابل، و قابل نیز متحقق نیست مگر از فیض اقدس. ۲۰
یعنی: چون بیان کرده شد که فیض، که عبارت است از تجلّی،از حق است، و استعداد قبول تجلّی نیز از حق است. پس در اینجا باقی نماند غیرقابل. پس مستعد قابل کیست؟

می‌گوید: حق را دو نوع تجلّی است: یکی اقدس از شوایب کثرت[۱۶] اسمائیه و نقایص حقایق امکانیه، که آن تجلّی حبّی ذاتی است که موجب وجود اشیاء و ۲۵

---

(۱۴) پدیرفت =پذیرفت.

(۱۵) پا: ثمة + الاّ.

(۱۶) قا: کثر.

استعدادات اوست در حضرت علمیه، بعد از آن در عینیه؛ لاجرم مستعد قابل مستند[۱۷] بدان تجلّی است. و تحقّق او چنانکه بتقدیم رسیده است که اعیان، که قابل‌اند تجلّیات الهیه را، فایض‌اند از حضرت باری سبحانه به فیض اقدس.

و تجلّی دوم مقدّس؛ و این فیض عبارت است از تجلّیات اسمائیه که موجب ظهور است آنچه اقتضا می‌کند استعدادات این اعیان در خارج. و فیض مقدّس مترتب است بر فیض اقدس.

پس براین تقدیر چون مقرّر گشت که قابل و آنچه بروی مترتب است از استعدادات و کمالات و علوم و معارف و غیرآن،فایض است از حق تعالی و حاصل است از او.

فالأمر کلّه منه، ابتداؤه وانتهاؤه، وإلیه یرجع الأمر کلّه، کما ابتدأ منه.

می‌گوید: پس همه امر یعنی شأن بحسب ایجاد و تصریف و تکمیل از اوست. و مراد از «امر» مأمور به وجود است به دو حرف «کاف» و «نون». چنانکه [۱۱ــر] می‌فرماید: «انّما أمره اذا أراد شیئاً أن یقول له کن فیکون[۱۸]». چنانکه ظهور وجود هر مأمور از ابتدا از حق بود، و حق او را اوّل و مبدأ رجوع هر موجود، که حاصل است به امر هم به سوی اوست. و این رجوع متحقّق نمی‌شود مگر در قیامت کبری به فنای افعال و صفات و ذات در افعال وصفات وذات باری ــسبحانه و تعالی ــ که موجب رفع اثنینیت و ظهور حکم احدیت است، مگر آنها را که از هستی رمیده و در خلوتخانهٔ نیستی آرمیده‌اند، و پیش از قیامت قیامتها دیده. شعر:

پس ورا هرلحظه مرگ و رجعتست　　مصطفی فرمود: دنیا ساعتست

لاجرم از غایت شوق و کمال ذوق در عین بیخودی گویند؛ بیت:

هم کردم از ین هستی موهوم گذر　　هم یافتم از حقیقت خویش خبر
هم بودم و هم نبودم این نادره‌تر　　هم هستم و هم نیستم این طرفه نگر

فاقتضی الأمرُ جلاء مرآة العالم، فکان آدم عینَ جلاء تلك المرآة و روح تلك الصورة،

رجوع است در این کلام بدانچه درصدر بیان او بود. و می‌شاید که «فاقتضی»

---

(۱۷) پا: هستند.

(۱۸) س ۳۶ ی ۸۲.

جواب «لما»باشد، و«فاء» از برای سببیّت است. یعنی سبب آنکه حق ایجاد عالم کرد، وچون شبح که او را روح نباشد یا آینه که جلا نیافته باشد، اقتضا کرد امر الهی جلای مرآت عالم را، تا آنچه مقصود است از آینه عالم، [و] آن ظهور اسرار الهیه است که مودع است در اسماء و صفات، بحصول پیوندد، و مظهر جمیع این اسرار انسان است از روی اجمال وتفصیل. ۵

پس آدم به معنیِ انسان کامل عین جلای این آینه و روح این صورت آمد، چه عالم به وجودِ او تمام شد، و اسرار و حقایقش بظهور پیوست.

و نزد ارباب تحقیق محقّق است که درعالم هیچ موجودی نیست غیر انسان که ظاهر شده باشد او را حقیقت او و حقیقت غیر او، بدان حیثیّت که بداند که عین احدیت است که ظهوریافته است و عین حقایق گشته. و حضرت الهی بدین اختصاص ۱۰ که انسان راست، در کمال معرفت حقیقت اشارت می کند که: «انا عرضنا الأمانة علی السموات والارض والجبال[19]». یعنی: ما عرض کردیم امانت شناخت حقیقت را بر اهل سموات وارض؛ یعنی بر ملکوت و جبروت آنها. پس ابا کردند، و از حمل این بار بگریختند، و با وجود آن تشنگی آب بقا برخاك ریختند، از آن روی که استعدادات ایشان [۱۱ــپ] [نه چون استعداد انسان بود.] «وحملها الانسان انّه کان ۱۵ ظلوماً جهولاً[20].» و انسان در حمل این امانت تجاسر نمود و گفت، بیت:

دل نادان من امانت دوست هم به پشتی آن کرم برداشت

چه در استعداد او طاقت[21] مقاومت حمل این بار بود.

و این انسان «ظلوم» است بر نفس خود که ممیت اوست و مفنی ذات خود است در ذات حق سبحانه و تعالی، و جهول است مرغیر حق را، و نافی است ماسوای ۲۰ او را و گوینده «لا إله الا اللّه»، و نافی غیر و مثبت اللّه بحقیقت اوست. لاجرم ارواح مجرّده و غیر آن اگرچه عالم اند به اسمائی که منتقش است و صادر بواسطه اتیان از حق، ولیکن حقایق و اعیان ثابته آن اسماء را، چنانکه هست، نمی دانند. و لهذا آدم علیه السّلام چون مشاهده کرد که ایشان از اسماء مسمّیات که اعیان و حقایق است عاجز گشتند، و به عجز خود اعتراف نمودند که: «لاعلم لنا الاّما ۲۵ علمتنا[22]» انباء کرد به اسماء ایشان. و حق ــ سبحانه و تعالی ــ از این مقام که ایشان

---

(۱۹) س ۳۳ ی ۷۲.
(۲۰) س ۳۳ ی ۷۲.
(۲۱) اصل: تافت.
(۲۲) س ۲: ی ۳۲.

راست خبرداد که: «وما منّا إلاله مقام معلوم[٢٣].» یعنی: هر یکی را از شما مقامی است معلوم که تعدی از آن متصور نیست. و جبرئیل نیز از این روی گفت: «لو دنوت انملة لاحترقت».

قدم گرفراتر نهم زین مقام — به نور تجلّی بسوزم تمام
٥ چو سیّد رخ از سوختن برنتافت — زحق قربت «قاب قوسین» یافت
رسید آن سپه‌دار خیل رسل — چو عقل کل آگه زهرجزو وکل
بجایی که آنجا مکان هم نبود — زبس بی‌نشانی نشان هم نبود
زسرّ «فاوحی» نکات خفی — بگوش دل وجان شنید آن صفی
چنان گشته مستغرق اندرخطاب — که بوی گل تازه اندرگلاب
١٠ زاحمد چو میم منی شد جدا — احد ماند و کثرت شدآندم فنا
پس آنگه کلام خود از خود می‌شنید — به چشم خود آندم رخ خویش دید

وکانت الملائکة من بعض قوی تلك الصورة التی هی صورة العالم المعبَّر عنه فی اصطلاح القوم «بالانسان الکبیر».

پس ملایکه بعضی قوای صورت عالم بودند که در اصطلاح قوم، یعنی اهل
١٥ تصوف، تعبیر از این صورت به انسانِ کبیر کرده می‌شود. و جمیع آنچه در عالم است عبارت است از مجموع آنچه مندرج است در نشأت انسانیه. پس [١٢–ر] انسان عالم صغیر مجمل است از روی صورت، و عالم انسان کبیر مفصّل [از روی معنی]. امّا از روی مرتبه انسان عالم کبیر است، از روی درجه عالم انسان صغیر. از آنکه خلیفه را استعلاست بر مستخلف علیه. بیت:

٢٠ ای آنکه تراست ملک اسکندروجم[٢٤] — از حرص مباش در پی نیم درم
عالم همه درتست ولیکن ازجهل — پنداشته‌ای توخویش را درعالم

قال امیرالمؤمنین کرّم اللّه وجهه و رضی‌عنه:

دواءک فیک و ما تشعر — و داءک منک و ما تبصر
وتَزْعَمُ انک جسمٌ صغیرٌ — وفیک انطوی العالم الأکبر
٢٥ و أنت کتاب المبین الذی — با حرفه یَظهر المضمر

*

(٢٣) س ٣٧ ی ١٦٤.
(٢٤) پا: اسکندرجم.

درجهانی و ازجهانی بیش همچو معنی که دربیان باشد

فکانت الملائکة له کالقوی الروحانیة والحسیة التی فی النشأةالانسانیة.

یعنی: چون ملایکه بعضی قوای صورت عالم آمد و عالم انسان کبیر است، پس نسبت ملایکه به عالم چون نسبت قوای روحانی و حسّی است به انسان. لاجرم چنانکه نفس ناطقه که مدبّر بدن است، تدبیر امر بدن می کند به قوای روحانی که آن عقل نظری و عملی است و وهم و خیال، و آنچه مشابه آن **باشدوبه** قوای حیوانی و نباتی چون حواس خمسهٔ ظاهره و قوّت غاذیه و نامیه و مولده مر مثل را و غیر این، همچنین نفس کلیه تدبیر می کند در کلّ عالم بواسطهٔ ملایکهٔ مدبِّره. کما قال تعالی: «فالمد بّرات امراً.»[۲۵] و آن روحانیات کواکب سبعه است از سیّارات و غیر آن از ثوابت.

وکلّ قوةٍ [منها] محجوبةٌ بنفسها لا تری افضل من ذاتها.

یعنی هر قوّتی از قوای روحانی خواه داخل باشد در نشأت انسانی، و خواه خارج، **محجوب** است به دیدن نفس خود؛ چه از نفس خود فاضل‌تر نمی‌بیند. چون ملایکه که نزاع کردند در استحقاق خلافت آدم، و چون عقل و وهم که هر یکی دعوی سلطنت می کند در عالم انسانی، و انقیاد نمی‌نماید غیر خود را؛ چه عقل دعوی می کند که محیط است به ادراك جمیع حقایق و ماهیات برآنچه هست بحسب قوّت نظریه، و در واقع چنین نیست.

ولهذا محتجب گشتند ارباب عقول از ادراك حق و حقایق بواسطهٔ تقلید ایشان مرعقول خود را، و غایت عرفان ایشان علم اجمالی است به اینکه ایشان را موجدی است که منزّه است از تعریفات کونیه. [۱۲ــ پ] و نمی‌دانند از حقایق مگر لوازم و خواص آن را.

و ارباب تحقیق و اهل طریق این را باِجمال می‌دانند، و نیز مشاهده می کنند تجلّیات و ظهورات حق [را] مفصلاً. لاجرم ایشان را اهتدا به نورِ اوست، و سریان در حقایق بحسب تجلّی و ظهور او. و کشف ایشان خواص و لوازم حقایق را کشفی است از ممازجتِ شبهه مبرّا، و علم ایشان مرحقایق را علمی است از طریان شك و ریب معرّا. پس ایشان عباد رحمن اند که مشی ایشان بر ارضِ حقایق بآسانی است. کما قال تعالی: «وعباد الرّحمن الّذین یمشون علی الارض هونا[۲۶].» و ارباب نظر عباد

(۲۵) س ۷۹ ی ۵.

(۲۶) س ۲۵ ی ۶۳.

عقول خویش‌اند که در شأنِ ایشان وارد شده که: «انکم وما تعبدون من دون‌الله حصب جهنم[۲۷].» یعنی: شما و آنچه عبادت او می‌کنید هیمهٔ دوزخ است. یعنی دوزخ دوری و حرمان از ادراك حق و مشاهده انوار او، چه ایشان قبول نمی‌کنند مگر آن را که عقل ایشان اعطای آن کند و انکار او، و همچنین وهم‌نیزدعوی سلطنت می‌کند، و تکذیب می‌کند عقل را درهرچه خارج از طور وهم است، چه وهم ادراك معانی جزئیه می‌کند، و از ادراك کلّیات قاصر است. پس هریکی به پندارِ ادراك و کشف خویش محجوب است و به دیدن فضل و هنر خویش معیوب. بیت:

ای دیده سراب را و پنداشته آب ای واقعه تو بوده درواقع خواب
هان تا نشوی به کشف مغرور، که‌هست آن کشف حجاب نیزنوعی زحجاب

وأنَّ فیها، فیما تزعم، الأهلیة لکل منصب عالٍ ومنزلة رفیعة عندالله، لما عندها من الجمعیة الالهیة [مما.]

و حقیقت دراین نشأت انسانی چنانکه گمان می‌برد استحقاق و اهلیَّت هر منصبی عالی و مرتبه‌ای رفیع در حضرت ملك متعالی هست بواسطهٔ آنچه او راست از جمعیت الهیّه.

بین مایرجع من ذلك الی الجناب الالهی، والی جانب حقیقة الحقائق، و ـ فی النشأة الحاملة لهذا الأوصاف ـ الی ما تقتضیه الطبیعة الکلّیة التی حصرت قوابل العالم کلّه أعلاه وأسفله.

یعنی: این جمعیت دایر است درمیان چیزی که راجع می‌شود آن چیز به جناب الهی که آن حضرتِ و احدیّت است، اعنی به حضرت اسماء و صفات که هرموجود را بحسب قابلیّت استعدادات وجهی خاص بی‌واسطه بدان حضرت هست، و راجع می‌شود به حضرت امکانیّت که جامع است مرحقایق ممکنات موجوده [۱۳ـر] و معدومه را، که آن وجه کونی است که بدان وجه متمیز گشت این نشأت از ربوبیّت، و اتصاف یافت به عبودیّت. و راجع می‌شود به استعداد خاصی که اقتضا می‌کند آن را طبیعت کلیّه که آن مبدأ فعل و انفعال است در همه جواهر، اقتضاء مخصوصی که دراین نشأت عنصریّه حامله است مرجمیع کمالات انسانیه را.

و می‌شاید که مراد از این اوصاف قوای روحانیّه و جسمانیّه باشد. و وصف به محمولیت مناسب این معنی است. و این مرتبه طبیعت کلیّه حاصر است قوابل همه

(۲۷) س ۲۱ ی ۹۸.

عالم را ــ اعلی واسفل را ــ یعنی روحانی و جسمانی را؛ چه طبیعت کلیه محیط است عالم روحانی و جسمانی را. لاجرم علو و سفل در این دو عالم بحسب مرتبه تواند بود.

و هذا لایعرفه عقل بطریق نظر فکریٍ، بل هذا الفن من الادراك لایکون إلا عن کشف إلهیّ منه یُعرف ما أصل صورِ العالم القابلة لأرواحه.

یعنی این امر مذکور و تحقیق آن ورای طور عقل و طریق نظر فکری اوست، ۵ بلکه ادراك این معانی محتاج است به فیضان نور ربّانی تا بصر بصیرت جلاء پذیرد، و حجب از دیدهٔ دل مرتفع شدن گیرد، تا او را بدان نور بیند و جمیع حقایق کونیّه و الهیّه بدو منکشف شود، والاّ ممکن نیست که عقل به نظر فکری و تربیّت مقدّمات و اشکال قیاسیّه چیزی از این حقایق تواند دریافت، چه شأنِ عقل در قضایاء اثبات امور خارجه است از ماهیّات و لازمه به لزوم غیر بیّن؛ و در اقوال شارحه اگر محدود مرکّب باشد، ۱۰ چاره نیست از دانستن اجزای او پیش از معرفت محدود. و معرفت حقیقت آن اجزاء نیز چنانکه دانستی، متعذر. و اگر محدود بسیط باشد که او را جزو نباشد نه در خارج و نه درعقل،تعریف اوجزبه لوازم بیّنه صورت نبندد، چون عقل نظری متوجه شود به معرفت حقایق بی‌تطهیر محلّ از رِیون حاجبه از ادراك در تیه حیرت و بیداء ظلمت فروماند، و قِناع جهالت از وجوه حقایق مرتفع نشود. آری، بیت: ۱۵

حق را بحق شناس که در قلزم عقول درمی کشد نهنگ تحیُّر من و ترا

و مَهَرهٔ علما و سحرهٔ عقلا که غایت فطانت دستگیری ایشان کرد تا به شدّت ذکاء و قوّت فطنت از ورای حجاب جمال شاهد معقولات را مشاهده نمودند، و می‌پنداشتند که غایت مقصود دریافتند و به نهایت مقصد رسیدند تا در کشف غطا، که هنگام **[۱۳ــپ]** حدّت بصراست، چون متنبّه شدند، به عجز و قصور اعتراف نمودند. ۲۰ چنانکه ابوعلی در وقت وفات از نفس خود خبر داد که:

یموت ولیس له حاصل سوی علمه انّه ماعلم

ونیز می‌فرماید که؛ شعر:

اعتصام الوری بمغرفتك عجز الواصفون عن صفتك
تب علینا فانّنا بشرٌ ما عرفناك حقّ معرفتك ۲۵

وامام می‌فرماید؛ شعر:

نهایة ادراك العقول عقال و اکثرسعی العالِمین ضلال
ولم تستنفد من بحثنا طول عمرنا سوی ان جمعنافیه قیل وقالوا

و امّا ذات جميع انبيا و اوليا در وى حيران اند. چنانكه خيرالبشر صلّى اللّه عليه وسلّم فرمود: «ما عرفناك حق معرفتك و ما عبدناك حق عبادتك.» و صدّيق رضى اللّه عنه مى‌فرمايد: «العجز عن الادراكِ ادراك.» و ديگرى مى گو يد، شعر:

قد تحيّرت فيك خذ بيدى — يا دليلاً لمن تحيّر فيكا

٥ و شيخ نيز رحمة اللّه عليه كشف اين معنى مى كند كه: شعر:

ولست ادرك عن شىء حقيقته — و كيف ادركه وأنتم فيه

و از آن جهت عدم عرفان را به طريق نظر فكرى مقصور داشت كه چون قلب به نور الهى منوّر گردد، عقل نيز، كه يكى از قواى اوست، اشارت پذيرد، و به تبعيت دل ادراك حقايق كند، ادراكى مجرّد از شايبهٔ تصرف در وى، و تسليم امر بارى تعالى ١٠ كند كه متصرّف حقيقى در هر چيزى بحقيقت اوست. و چون حال اوّل بدين مقال اعتراف نمايد كه:«سبحانك لاعلم لنا الاّ ما علّمتنا انك أنت العليم الحكيم[28].»، و در خطاب آن جناب گو يد؛ بيت:

اگر نه نورتو گردد دليل اهل طلب — ميان وادى حيرت شوند جمله هلاك

اساس معرفت ذات ازآن رفيع ترست — كه عقل با نظر فكرتش كند ادراك

١٥ «منه يُعرف» يعنى از كشف الهى شناخته مى‌شود، كه اصل صور عالم كه استعداد قبول ارواح دارد، چيست؟ و محقّق گردد كه ذات الهيّت است كه ظاهر شده است به صورت عالم؛ وأصل همه حقايق و صور ش به غير يك ذات نيست. امّا اين يك نه آن يك است كه هر كس بداندش.

فسمّى[29] هذا المذكور انساناً و خليفة، فامّا انسانيته فلعموم نشأته و حصره الحقائق ٢٠ كلّها. [١٤ــ ر] و هوللحق بمنزلة انسان العين من العين الذى يكون به النظر، و هو المعبّر عنه بالبصر. [فلهذا سمّى انساناً]؛

يعنى: مسمّى گشت كون جامع به اسم انسان و خليفه،امّا تسميهٔ او به اسم انسان از دو جهت است:

يكى عموم نشأت و حصر او حقايق مفصله را در عالم، چه انسان يا مأخوذ ٢٥ باشد از انس، يا از نسيان. اگر مأخوذ از انس باشد، اين معنى در انسان حاصل است، چه او مجمع اسماء و مظاهر اسماء است. و از او ايناس حقايق اعنى ابصارش، ميسّر

---

(٢٨) س ٢ ى ٣٢.

(٢٩) پا: سيمى.

است در نشأت جسمانیّه و روحانیّه و مثالیّه برای احاطهٔ نشأت او مرمذکورات را. و اگر از نسیان مأخوذ باشد به حکم اتصاف او به وصف «کلّ یوم هوفی شأن[۳۰]» ممکن نباشد و قوف او در شأن واحد، بلکه بعد از توجه به بعضی اشیاء چون اشتغال به غیر او نماید وصول از اوّل بحصول پیوندد که معبر است به نسیان. و این نیز مقتضای عموم و احاطه نشأت اوست که اگر محیط نبودی چون دیگر موجودات، منوال واحد و نسق معیّن داشتی. ۵

و برهر وجهی کون جامع را انسان خواندن از برای مناسبت است در میان اسم و مسمّی. وجه دوم در تسمیهٔ او به انسان، آنکه این کون جامع مرحق را به منزلهٔ انسان عین است. **اعنی نسبت او با حق چون نسبت مردمکِ چشم است با چشم،** و نظر بدو حاصل است، و اوست که معبر است به بصر. و چنانکه مقصود اصلی از چشم انسان عین است، **چه نظر بدو** است، و مشاهدهٔ عالم ظاهر، که صورت حق است، از اوست. ۱۰

همچنین انسان نیز مقصود اولی از همه عالم اوست، چه بدو ظاهر می‌شود اسرار الهیّه و معارف حقیقیّه که مقصود حقیقی است از خلق، و بواسطهٔ او اتصال می‌یابد اوّل به آخر، و کمال می‌پذیرد مراتب عالم باطن و ظاهر. ۱۵

و دراین کلام که انسان را به منزلهٔ انسان عین حق داشت، اشارت است به نتیجهٔ قرب فرایض که بدین قرب انسان «سمع» و «بصر» حق شود، و حصول این سعادت انسان کامل را بعد از فنای اوست از ذات خویش و بقای او به حق در مقام فرق بعد الجمع. و رتبت این عالی‌تر است از نتیجهٔ قرب نوافل که حق سمع و بصرِ عبد شود، چون صفات عبد فانی گردد. پس انسانی که حق را به منزلت انسان عین باشد غیرِ انسان کامل نتواند بود. و هم از این روی که انسان کامل به اعتباری واسطه است درمیان حق و عالم، به منزلت [۱۴ـپ] انسان عین است که واسطه [است] میان رائی حقیقی و مرئی. و هر آینه از این تقریرات سرّ «حسنات الابرار سیئآت المقرّبین» برتو منکشف گردد، و لِمّیت مُعاتب شدنِ آدم به اندك زلّت روشن شود، آری. بیت: ۲۰ ۲۵

بود آدم دیدهٔ نور قدیم — موی در دیده بوَد کوه عظیم
گرچه مویی بد کُنَه کوجسته بود — لیك آن مو در دو دیده رسته بود

---

(۳۰) س ۵۵ ی ۲۹.

فانّه به ینظر الحق الی خلقه فیرحمهم[۳۱].

چون بیـان این معنی بتقدیم رسید که انسان کامل حق را به منزلت انسان عین اسـت، لِمّیت آن را بیان می کند که بدین انسان کامل نظر کرد حق سبحانه و تعالی به سوی خلق. پس رحم آورد برایشان.

۵ و دراین کلام اشارت است بدانکه سبب ایجاد عالم و بقای او و واسطهٔ ظهور کمالاتش در ازل و ابد و دنیا و آخرت انسان کامل است. امّا در علم چون حق تعالی تجلّی کرد به ذات خود مرذات خود را، و مشاهده کرد در ذات خویش جمیع صفات و کمالات خود را، خواست تا صفات و کمالات خویش را مشاهده کند در حقیقتی که او به منزلت آیینه باشد. چنانکه در اوّلِ فص مذکور شد.

۱۰ پس همه حقایق عالم به وجود او در علم، وجودِ اجمالی یافت بواسطهٔ اشتمال حقیقت محمّدیه مرحقایق عالم را از روی مشابهت او مر مرتبهٔ الهّیت را که جامع همه اسماء است. بعد از آن ایشان را در حضرت علمّیت وجود تفصیلی داد تا اعیان ثابته گشتند.

امّا در عین بحسب وجودات این حقایق اوّل موجودی که کسوت ایجاد پوشید، ۱۵ عقل اوّل بود که نور محمّدی است، چنانکه خبر «اوّل ما خلق اللّه نوری» از آن خبر می دهد. و این خلق متضمن جمیع موجودات بود، و حق را علم بدان متعلّق؛ لاجرم بعد از عقل اوّل این موجودات معلومهٔ متضمّنه را از علم به عین آورد تا وجود خارجی مطابق وجود علمی باشد.

امّا بحسب کمالات این حقایق چون حق سبحانه قلب انسان کامل را آیینهٔ ۲۰ تجلّیات ذاتیّه و اسمائیه گردانید تا اوّل بر او تجلّی کند، و بواسطهٔ او بر عالم آثار تجلّی فایض گردد، چنانکه نور برآینه افتد، و بطریق انعکاس شعاع آن نور برآنچه در مقابل آینه است، مستفیض شود، لاجرم بدین **تقدیر** مقرّر شد که اعیان خلق عالم و کمالاتش در علم و عین **[۱۵ـر]** بواسطهٔ انسان کامل است. و چون مقصود اوّل و مراد اصلی به منزلت علّت غایی از مکوّنات وجود انسان بود، وجود خارجی او مستدعی ایجاد حقایق ۲۵ بود؛ لاجرم اجزای عالم اوّل ایجاد کرده شد تا انسان در آخر به وجود آید. و حدیث قدسی از این معنی خبر می دهد که: «لولاك لما خلقت الافلاك».

---

(۳۱) پا: فرحمهم.

و این شهود ازلی و ایجاد علمی و عینی عبارت است از نظر به سوی ایشان، و معبرّ است به افاضهٔ رحمت رحمانیه مجمله و رحیمیهٔ مفصّله برایشان، چه همه کمالات مترتب است بروجود و تابع است مر او را. پس رحمت اصلیّت وجود است، و جمیع انواع رحمت و سعادات دنیویّه و اخرویّه تابع او.

فهو الانسان الحادث الأزلی و النشء[۳۲] الدائم الأبدی، و الکلمة الفاصلة الجامعة؛ ۵

پس او انسان حادث است به جسد، که نشأت عنصریه او مسبوق به عدم زمانی است؛ و أزلی است به روح و حقیقت که عین او درعلم حق ازلی است، و پیدا شدهٔ دایم ابدی است از آنکه باقی به بقای موجد خود است در دنیا و آخرت. و «کلمهٔ فاصله» است که تمیز می کند حقایق را وتفصیل[۳۳] می‌نماید آنچه را ذات او محتوی است به ظاهر شدن درعلم و عین، بحسب غلبه بر صفتی در صورتی که مناسب اوست. ۱۰ و «کلمهٔ جامعه» است درمیان حقایق الهیه کونیه. و نیز جامع است از روی باطن و ظاهر درمیان اسماء و مظاهرش.

فتمّ العالم بوجوده.

پس تمام شد عالم به وجود خارجی این کون جامع، از آنکه روح عالم است وی را و **متصرف** در وی. و شك نیست که کمال تن تمام نمی‌شود مگر به روحی که ۱۵ تربیت او کند، و از آفاتش نگاه می دارد.

و تأخُّر نشأت عنصریهٔ او در وجود عینی خارجی از آن جهت است که چون او حقیقت متضمنه به جمیع کمالات و جامع همهٔ حقایق بود، واجب شد که همه حقایق پیش از وجود او در خارج ایجاد کرده شود تا در حالت تنزّلاتش براین حقایق مرور واقع شود، تا متصف گردد به معانی آن حقایق درهمه طوری از اطوار روحانیات و ۲۰ سماویات و عنصریات، تا غایتی که ظاهر شود در صورت نوعیه و حسّیه اش؛ و معانی نازله را نیز از حضرات اسمائیه چاره نیست مرور براین وسایط، تا غایتی که واصل شود به انسان و تکمیل کند [خود را].

و این مرور از برای تهیهٔ استعداد اوست مر کمالاتی را که لایق او باشد، و از برای اشهاد و اطلاع او بر هرچه خلافت او برآن خواسته شده است. و اگر این مرور ۲۵ نبودی، **[۱۵ــپ]** کاملان را عروج میسّر نگشتی. چه خاتمه مشابه سابقه است، و

---

(۳۲) قا: النشؤ.

(۳۳) قا: تفصیلی.

بدين مرور و عروج تمام می‌شود حرکت دوريّهٔ معنويّه.

فهو من العالم كفص الخاتم من الخاتم، و هو[٣٤] محل النقش والعلامة التي بها يختم [بها] الملك على خزانته. وسمّاه خليفة من أجل هذا،

پس انسان به نسبت با عالم چون فص است به نسبت با خاتم، که این فص محل نقش و علامت[٣٥] اوست، و ملك بر خزانهٔ[٣٦] خویش بدو ختم می کند.

۵

و بیان مشابهت آنکه فص گاهی جزوی از خاتم می‌باشد که آن محل نقش است، و گاه جوهری دیگر ترکیب کرده شده در خاتم، تا بعد الفراغ جزوی گردد از او[٣٧]. و همچنین انسان نیز به اعتباری از عالم است و به اعتباری دیگر عالمی علیحده، و او [راست] شأنی خاصه؛ چه انسان اگرچه نوعی از حیوانات است و آخر آنچه دایرهٔ وجود بدو منتهی شود اوست، تا جوهر گرانمایهٔ خزانهٔ وجود و مفتاح ابواب کرم و جُود و قبلهٔ هر شاهد و مشهود اوست، و محل نقش جمیع اسماء الهیه و حقایق کونیه است، وخزاین الهی را ختم و حفظ بواسطهٔ اوست. و بدین اعتبار حق سبحانه و تعالی او را خلیفه خواند که: «إنّی جاعل فی الارض خلیفة[٣٨].» بیت:

۱۰

لعلی است بی نهایت، در روشنی بغایت آن لعل بی بها را کانی و چیز دیگر
آن چشم احول آمد درگام اوّل آمد[٣٩] کو گفت اولی را ثانی و چیز دیگر

۱۵

لأنه تعالى الحافظ به خلقه كما يحفظ الختم الخزائن. فما دام ختم الملك عليها لايجسر أحد على فتحها إلا باذنه فاستخلفه فی حفظ الملك. فلايزال العالم محفوظاً مادام فيه هذا الانسان الكامل.

تعلیل خلیفه بودن انسان کامل می کند که مَلِك چون خواهد که در حالت غیبت خویش حفظ خزانهٔ خود کند، ختم بر آن خزانه نهد تا هیچ احدی در او تصرف نتواند کرد، و خزانه محفوظ ماند. و این مهر محافظت خزانه بخلافت کند نه باصالت. همچنین حق سبحانه و تعالی در حالت استتار مظاهر اسماء و صفات خویش از روی غیرت حفظ خلق به انسان می کند، و پیش از استتار واختفا و اظهار خلق حافظ خود بود، و از برای محافظت انسان عالم را بوجه خلافت، تسمیه کرده شد به خلیفه.

۲۰

و معنی حفظ او عالم را آنست که حق تعالی در آینهٔ دل این کامل تجلّی

۲۵

---

(٣٤) پا: الذی + هو.
(٣٥) قا: علانیه.
(٣٦) قا: خزانیه.
(٣٧) قا: او + آخر عمل او بود.
(٣٨) س ۲ ی ۳۰.
(٣٩) قا: ظاهراً «بود».

می کند، و عکس انوار تجلّیات از آینهٔ دل او برعالم فایض می گردد، و به وصول آن فیض باقی می ماند، و تا این کامل در [۱۶ــر] عالم باقی است، استمداد می کند از حق تجلّیات ذاتیه و رحمت رحمانیّت و رحیمیّت [را] بواسطهٔ اسماء و صفاتی که این موجودات مظاهر و محل استوای اوست.

۵ پس عالم بدین استمداد و فیضان تجلّیات محفوظ می‌ماند مادام که در وی این انسان کامل هست. پس هیچ احدی از حقایق عالم و ارواح بر فتح خزاین الهیّه تجاسر نتواند نمود و تصرّف در وی نتواند کرد، مگر به اذنِ این کامل که او صاحبِ اسم اعظم و رابطهٔ تر بیت عالم است.

پس هیچ معنیی از معانی از باطن به ظاهر بیرون نیاید مگر به حکم او، و هیچ ۱۰ چیز از ظاهر به باطن نرسد مگر به امرِ او، اگرچه این کامل در حالت غلبهٔ بشریّت نداند؛ لاجرم او برزخ است در میان بحرین و حاجز بین العالمین. و قول او سبحانه که می‌فرماید: «مرج البحرین یلتقیان بینهما برزخ لایبغیان[۴۰]»، اشارت است بدین، آری. بیت:

جـهـان را بـلـنـدی و پـسـتـی تـوئـی　　نـــدانم چه ای، هـر چه هـسـتـی توئی

۱۵ **ألا تَراه إذا زال و فُكَّ من خزانة الدنیا لم یبق فیها ما اختزنه الحق فیها و خرج ما كان فیها و التحق بعضه ببعض، و انتقل الأمر إلی الآخرة فكان ختماً علی خزانة الآخرة ختماً أبدیاً؟**

تعلیل و استشهاد است مرآن قول را که عالم محفوظ است مادام که انسان کامل در اوست. نمی‌بینی که چون زایل گردد و مفارقت کند از خرابهٔ دنیا و انتقال ۲۰ کند به آخرت، و در افراد انسانیه کسی نماند که متصف باشد به کمال او و قایم مقام تواند بودن، منتقل شود[۴۱] با او خزاین الهی به سوی آخرت؛ چه مجموع کمالات دایم و محفوظ نبود مگر به وجود او. چون او منتقل شود، در خزانهٔ دنیا نماند آنچه از کمالات حق تعالی در خزانه عالم نهاده بود؛ چه حافظ وجود خزاین او بود، و تجلّی حق که موجب بقا است برعالم دنیوی جز بواسطهٔ او نبود. لاجــرم به انتقال او منقطع شود از ۲۵ عالم، امدادی که موجب بقای وجود و کمالات اوست. پس منتقل شود دنیا در حالت انتقال او، و بیرون آید آنچه در خزانهٔ دنیا بود از کمالات و معانی. پس سماء را انفطار

---

(۴۰) س ۵۵ ی ۲۰.

(۴۱) پا: شو.

و کواکب را انتشار و ارض را اندکاك و جبال را تسییرو شمس را تکویر طاری شود، و دنیا زوال پذیرد، و دار آخرت به نقلِ خلیفه سوی او، زیب و زیورِ عمارت گیرد، و آنچه در ظاهر موجود بود از معانی و حقایق [۱٦ــپ] به اصل خود، که درباطن است، ملحق شود، و امر الهی به سوی آخرت منتقل شود، و این کامل ختم و حافظ گردد برخزانهٔ آخرت، ختمی ابدی. ۵

و این است معنی آنچه گفته می‌شود: قرآن برداشته خواهد شد به آسمان، از آنکه خلق کامل است. چنانکه عایشه ــرضی اللّه عنها ــ گفت: «وکان خلقه القرآن والکتاب المبین الالهی». قال ــرحمه اللّه ــ:

أنا القرآن والسّبع المثانی * و روح الرّوح لاروح الاوانی

فؤادی عند مشهودی مقیم * یشاهده و عندکم لسانی ۱۰

و قال امیرالمؤمنین ــ کرّم اللّه وجهه ــ:

وأنت الکتاب المبین الّذی * بأحرُفه یظهَرُ المضمر

و در خبر آمده است که حق ــسبحانه و تعالی ــ علم را از عالم برمی‌دارد به انتزاع علما، تا چون در روی زمین عالمی نماند که مسألهٔ علمی داند، و درو یشی نماند که «اللّه اللّه» گوید قیامت برآن قوم قایم گردد. ۱۵

و ختم بودن کامل بر خزانهٔ آخرت دلیل است برآنکه تجلّیات الهیّه مراهل آخرت را بواسطهٔ «کامل» است، چنانکه در دنیا. وکمالاتی که بواسطه کامل در نشأت اخرویه بر حقایق موجودات فایض گردد، نسبت به کمالات دنیویه ندارد. و قد جاء فی الحدیث الصحیح: «انّ الرَّحمة مائة جزء، جزء منها لاهل الدّنیا و تسعة و تسعون لاهل الآخرة». ۲۰

هر که امعان نظر دراین مقام کند، هرآینه عظمت انسان کامل و جلالت قدر او بر وی پوشیده نماند. بیت:

جوهریست انسان و چرخ او را عرض * جمله فرع و پایه‌اند و او غرض

ظاهرش را پشه‌ای آرد به چرخ * باطنش باشد ورای هفت چرخ

بحر علمی در نَمی پنهان شده * درسه گزتن عالمی پنهان شده ۲۵

نایب حق است و نایب با منوب * گردو پنداری، قبیح آید نه خوب

فظهر جمیع ما فی الصورة الالهیة من الاسماء فی هذه النشأة الانسانیّة فحازت رتبة الاحاطة والجمع بهذا الوجود، و به قامت الحجة للّه علی الملائکة.

یعنی: چون از انسان خلیفه پرداخت، و او را برخزانهٔ دنیا و آخرت خاتم ساخت، همهٔ آنچه در صورت الهیّه بود از اسماء،ظاهر شد در نشأت انسانیه که جامع است درمیان نشأت عنصریّه و روحانیّه و جمیع کمالات بالفعل در او بظهور پیوست.

و شیخ صدرالدین قونوی ــقدّس سرّهــ در «مفتاح الغیوب» **[۱۷ــر]** آورده است: از علامات کمال آنست که قادر باشد بر احیاء و اماته. ۵

و اطلاق «صورت» بر باری تعالی مجاز است، چه استعمال او بَرْوَجه حقیقت در محسوسات است. پس در معقولات مجاز باشد نزدِ اهل ظاهر.

امّا بعضی محقّقان [اطلاق صورت بر باری تعالی را] حقیقت دانند، و گویند: جمیع عالم صورت حضرت الهیّه است تفصیلاً، و انسان کامل صورت اوست جمعاً. ۱۰

هرنقش که برصورت هستی پیداست — آن صورت آن کس است،کان نقش آراست
دریای کهن چوبرزند موجی نو — موجش خوانندودرحقیقت دریاست

و حضرت مولوی ــقدّس سرّهــ از لسان حقیقت می‌فرماید، بیت:

بهرطرف نگری، صورت مرابینی — اگربه خودنگری یابسوی آن شروشور
زاحولی بگریزودوچشم نیکوکن — که چشم بدبودامروزازجمالم دور ۱۵
به صورت بشرم، **هان وهان** غلط نکنی — که روح سخت لطیف است وعشق سخت غیور

لاجرم نشأت انسانیه رتبهٔ احاطه و جمع را به وجود عینی در یافت، چه از روی جسم جامع رتبهٔ اجسام است و از طریق روح حایز رتبهٔ ارواح. و بدین جمعی که او را است حجّت حق بر ملایکه قایم شد لاحاطته بمالم یحیطوابه .

و حضرت خواجه ــعلیه السّلامــ براین صورت جمعی اشارت کرد آنجا که گفت: «انَّ اللّه تعالی خلق آدم علی صورته». آری بی‌خبرانی که تیغ و خنجر بر بایزید انداختند،خود را خسته و مجروح ساختند، و بعد از آن وقوع واقعه، بیت: ۲۰

پیش او آمد هزاران مرد وزن — کای دو عالم درج در یك پیرهن
این تن تو گر تنِ مردم بدی — چون تن مردم زخنجر گم بدی

آه چه کنم که هر دلی مرغ این زنجیر نیست، و هر بلبلی را آهنگ این صفیر نی، بیت: ۲۵

ترا به قاف چو هرگز نبوده است گذر — زما حکایت عنقا کجا کنی باور

این سرّی است که بیرون نمی‌نماید، و او [را] مهر خاموشی برزبان می‌باید نهاد که، گنج نهفتنی است و نشان گنج ناگفتنی.

گردَم فروخواهدشدن ز ین رازنتوان زددمی   خاموش کن خاموش کن تابرنجوشدعالمی

فتحفظّ فقد وعظك اللّه بغيرك، سا نظرمن أين أتى على من أتى عليه.

پس خود را نگاه دار، که حضرت پروردگار ترا نصیحت کرد در آن حالت که ملایکه زبان به عیب آدم گشودند، و مفاخرت به هنر خویش نمودند. لاجرم ٥ [١٧–پ] حق تعالی در منع ایشان گفت که: «إنی اعلم مالا تعلمون.[٤٢]» تا تو در حضرت الهی و خلفای پادشاهی ادب نگاه‌داری، و به دیدن‌عیب‌خود چنان مشغول باشی که عیب دیگری درنظر نیاری. و نظر کن که هر که هلاك شد از کدام راهگذر هلاك شد. لاجرم، بیت:

تاچند بزرگ برکشیدن خود را   وزجملهٔ خلق برگزیدن خود را

١٠ از مردمك دیده بباید آموخت   دیدن همه کس را وندیدن خود را

شیخ شرف‌الدین داود قیصری ــ قدّس اللّه سرّه ــ دراین معنی می‌فرماید، شعر:

تعلم من العينين اِن كنت عاقلاً   شهود جمال الغير عند التّواصلِ

ولا تكُ كالطّاووس تعشق نفسه   فيبقى ملوماً عند كل الكواملِ

مرا نیز در حجلهٔ دماغ چنین عروسی پر زر و زیور است، و در باغ طبع همچنین ١٥ طاووسی جلوه‌گر، و آن این است، بیت:

اگرحیات ابدراطلب کنی چون خضر   قبول کن نَفَس اهل دل که جان دارد

تونیستی بگزین وفناشوازهستی   که هر که گشت فنا، عمرجاودان دارد

چوآفتاب کمال کسی شودظاهر   که فضل خویشتن ازمردمان نهان دارد

چودرمقابله مه باکمال خودنازد   پسندخویشتن اورابسی زیان دارد

٢٠ وگر به وقت قران چون قرین عجزآید   ببین چه پایه کمال از پی قران دارد

زدیدخویش بپرهیزوفضل خلق ببین   اگردلت طمع فیض بیکران دارد

ببین که مردم دیده چو خویشتن کم دید   درون دیدهٔ اهل نظرمکان دارد

فان الملائكة لم تقف مع ما تعطيه نشأة هذه الخليفة، ولاوقفت ما تقتضيه حضرت الحق من العبادة الذاتيّة،

٢٥ یعنی: سبب وقوع ملایکه دراین توبیخ آنست که ایشان ثبات نورز یدند، و وقوف ننمودند بدانچه اعطای آن می کرد نشأت این خلیفه از تهلیل و تسبیح و کمالی که لایق روحانیّت اوست، بلکه تعدی می‌نمودند. و استمداد نکردند از آن خلیفه که

---

(٤٢) س ٢ ی ٣٠.

مظهر اسم اعظم است، و مظاهر اسماء دیگر را فیض و مدد بواسطه اوست. و هم ثنا ننمودند بدانچه اقتضا می کند و طلب می‌نماید حضرت حق از ایشان که بــتقدیم رسانند از عباداتی که ذوات ایشان اقتضا می کند که حق را بدان [۱۸ــر] عبادت کند بحسب اسمائی که ایشان مظاهر آن گشته اند.

۵ **فانه ما یعرف أحد من الحق الاما تعطیه ذاتهُ،**

تعلیـل می کند عدم وقوف ملایکه را آنچه اقتضا می کند ذات حق ازعبادت، و می گوید: عدم وقوف ایشان از آن جهت است که هیچ بنده از اسماء و صفات حق نمی‌داند مگر آنچه را ذات آن بنده بحسب استعداد او اعطا می کند، و هیچ احدی عبادت حق نمی کند مگر به مقدار علم و معرفت خویش مرحق را، چه عبادت مسبوق ۱۰ است به معرفت معبود، تا نداند که حق رب و مالك و مستحقّ عبادت است، و خود را به مربوبیّت و مملوکیّت و استحقاق عبودیّت نشناسد، عبادت بظهور نپیوندند. پس هر که استعداد ذات او اعطا نکند علم و معرفت را به جمیع اسماء و صفات، ممکن نیست که حق را به جمیع اسماء عبادت تواند کرد. و از اینجاست که حق را عبادت تامّه نمی کند مگر انسان کامل.

۱۵ پس عبدِ تمام اوست. از برای استلزام عبادت و معرفت را، شیخ در متن «مایعرف احد» گفت، و «ما یعبد» نگفت. و لهذا درآیت کریمه که «و ما خلقت الجن والانس الالیعبدون[۴۳]» عبادت را به معرفت تفسیر کردند.

ولیس للملائکة جمعیة آدم،

و ملایکه را جمعیت آدم نیست، چه ایشان حق را از حیثیت اسم خاص معیّن ۲۰ عبادت می کنند، و آدم به جمیع اسماء.

ولا وقفت مع الأسماء الالهیة التی تخصها، وسبَّحت الحق بها و قدسته، وما علمت أن للّه أسماء ماوصل علمها الیها، فما سبَّحته بها ولا قدَّسته تقدیس آدم. فغلب علیها ما ذکرناه، و حکم علیها هذا الحال فقالت من حیث النشأة: «أتجعل فیها من یفسد فیها»؟

۲۵ یعنی: وقوف نکردند، و ثبات ننمودند ملایکه به اسماء الهیه که مخصوص به نشأت ایشان است، و تسبیح گفتند حق تعالی را بدان اسماء، و تقدیس کردند، و ندانستند که حق را ــ عزّاسمه ــ اسمائی است که علم ایشان برآن اسماء واصل نیست.

---

(۴۳) س ۵۱ ی ۵٦.

پس بدان اسماء تسبیح نگفتند. یعنی تنزیه از نقایص حدوث و امکان نکردند و تقدیس ننمودند. یعنی از نقایص حدوث و امکان و از کمالات لازمه به اکوان تنزیه نکردند.

پس غالب شد برملایکه آنچه ما ذکر کردیم از عدم وقوف، به آنچه تقریر آن بتقدیم رسید، و حکم کرد برایشان این عدم وقوف، پس از آنجا که نشأت ایشان است، گفتند: «أتجعل فیها من یفسد فیها[44]»، بیت: ۵

ملایک چو دیدند اورا بشر — از آتش نمودند نسبت بشرّ

ولیس اِلا النزاع وهو عین ما وقع منهم. فما [۱۸ــپ] قالوه فی حق آدم هو عین ما هم فیه مع الحق.

یعنی: نیست این قول ایشان در حق آدم بغیر منازعت و مخالفت مر امر حق را. و این غیر ترا عین است که واقع شد از ایشان با حق. پس آنچه او را در حق آدم گفتند، ۱۰ ایشان درعین آن بودند باحق و ندانستند که؛ بیت:

دیدِ عیب دیگران، هم هست عیب — ای خوشا چشمی که بیناشد به غیب

دیده سوی غیب اگر بینا شود — عیبها اندرنظر زیبا شود

آری،

نیک و بد درنظر عقل بود، عاشق شو — کانچه دلبر کند آن را همه زیبا بینی ۱۵

فلو لا أن نشأتهم تعطی ذلك ما قالوا فی حق آدم ما قالوه وهم لایشعرون.

پس اگر نشأت ایشان حجاب از معرفت مرتبهٔ آدم نشدی، نگفتندی در حق آدم ــعلیه السّلامــ آنچه گفتند؛ و حال آنکه ایشان نمی‌دانند که استعدادات و ذوات ایشان اقتضا می کند آنچه او را به آدم نسبت کردند از نقصان؛ کما قیل: «کلّ إناءٍ یترشح بما فیه» «از کوزه همان برون تراود که در اوست». ۲۰

و این تنبیه است برآنکه ملایکه که منازعت در شأن آدم کردند از اهل جبروت و از اهل ملکوت سماویّه نبودند، چه ایشان از آن روی که نوریّت برایشان غالب است و حصول احاطه به جمیع مراتب است، شرف انسان کامل را می‌شناسند و رتبهٔ او را در حضرت باری تعالی و تقدّس می‌دانند، اگرچه از ادراك حقیقت او چنانکه هست قاصراند، بلکه متصدّی به منازعت ملایکهٔ ارض و جن و شیاطین بودند که ظلمت ۲۵ برایشان غالب بود، و نشأت ایشان از ادراك شرف انسان کامل حاجب.

---

(۴۴) س ۳۰ ی ۲.

و در قول حق ــسبحانه و تعالیــ که «اِنّی جاعلٌ فی الارض خلیفة[۴۵]» تخصیص ذکر ارض به آنکه خلافت در کلّ عالم است، مبنی است از آنکه طاغیان ملایکه ارض‌اند، چه غالب آنست که طعن از کسی صادر می‌شود که در معرض آن منصب باشد، و اهل سماوات مدبّرات عالم علوی‌اند به قصد اوّلی، و مدبّرات عالم سفلی به قصد دوم. و اگر امعان نظر و اجالت بصر کنی دانی که فساد در ارض از همین طاغیان ظاهر می‌شود، چه قوّت شهویّه و غضبیّه ،که منشأ فسادات‌اند، دو مَلَك‌اند از ملایك ارض که غلبه می‌کنند برنفس ناطقه، و او را اسیر منقاد افاعیل و اغراض خویش می‌سازند، و بدین سبب نفس «امّارة بالسوء» می گردد.

لاجرم در کلام شیخ «وَهُم لایَشْعرُون» تلمیح است بدین [۱۹ــر] آیت: «اَلاَ اِنّهم هم المفُسِدوُن وَلٰکِنْ لاَیَشْعُروُن[۴۶]».

و بدانکه این مقاوله مختلف می‌شود به اختلاف عوالمی که این تقاول واقع است در آن. پس در عالم مثال مقاوله شبیه مکالمهٔ حسّیه است. چنانکه تجلّی کند حق بر ملایکه تجلّیی مثالی، بدان نهج که تجلّی می کند بر اهل آخرت به صُوَر مختلفه. چنانکه حدیث تحول بدان ناطق است.

و اگر تقاول واقع شود در عالم ارواح مجرّده، مشابه کلام نفسی باشد. و قول حق با ایشان عبارت بود از لقای معنیِ مراد در قلوب ایشان که آن خلیفه ساختن غیر است در ارض. و قول ایشان عدم رضا و انکار است به خلافت غیر. و این انکار و عدم رضا بواسطهٔ احتجاب ایشان است به رؤیت نفس خویش و تسبیح خود از ادراك مرتبهٔ آنکه کامل‌تر است از ایشان،و از اطلاع بر نقایص او و عدم مشاهدهٔ کمالاتش. از این تنبیه ــ که بتقدیم رسیدــ متنبه می‌شود نفس معطی و طبع فطن بر مراتب کلام الهی که در مرتبه‌ای عین متکلّم است،ودر مرتبهٔ دیگر معنی قایم به متکلّم، چون کلام نفسی و درعالم مثالی و حسّی مرکّب از حروف و معبر بدان. بیت:

زانکه این اسماء و الفاظ حمید / از گِلابهٔ آدمی آمد پدید
«علّم الاسماء» بد آدم را امام / لیك نی اندر لباس عین ولام
چون نهاد از آب وگل بر سر کلاه / گشت آن اسماء جانی رو سیاه
که نقاب حرف و دم درخود کشید / تا شود بر آب و گل معنی پدید

(۴۵) س ۳۰ ی ۲.
(۴۶) س ۲ ی ۱۲.

گرچه ازیك روی منطق کاشف است   لیك ازده وجه ترك مزلف است
هر دل ارسامع بدی وحی نهان   حرف و صوتی کی بدی اندر جهان
این حروف واسطه ای یار غار   پیش واصل خوار باشد خوار خوار
پس بلا می‌باید و رنج و وقوف   تا رهد این روح صافی از حروف
۵ ای خدا جان را تو بنما آن مقام   کاندر ان بی حرف می‌روید کلام

فلو عرفوا نفوسهم لعلموا؛ ولو علموا لعُصِمُوا.

پس اگر ملایکه نفوس و حقایق خود را بشناختندی، هر آینه لوازم آن را از کمالات و نقایص و عدم علم خود را به مرتبهٔ انسان کامل دانستی، و نزد ایشان محقَّق شدی که حق-سبحانه و تعالی — را اسمائی است که بدان متحقّق نگشته اند. و اگر ۱۰ دانستندی از نقصان جرح دیگری بر تزکیهٔ نفس خویش نگاه داشته شدندی، چه [۱۹-پ] علم در قلب احوال موجب خلاص نفس است از وقوع در مهالك. بیت:

خاتم ملك سلیمان است علم   جمله عالم چون تن وجان است علم
نیست غیرازعلم رهبر سوی دوست   کیمیای دولت واقبال اوست

ثم لم یقفوامع التجریح حتی زادوا فی الدعوی بما هم علیه من التقدیس والتسبیح.

۱۵ یعنی: ملایکه اکتفا نکردند به طعن و جرح آدم، بلکه در تزکیهٔ نفس خویش و تطهیر آن و دعوی تسبیح وتقدیس مبالغت نمودند؛ و اگر حقیقت خود را شناختندی، هر آینه در یافتندی که درحقیقت مسبّح ومقدّس نفس خویش حق است در مظاهر ایشان، و یقین دانستندی که این دعوی موجب شرك خفی است.

در ین نوعی از شرک پوشیده است   که زهدم بیازرد و عمرم بخست
۲۰ گرت دیده بخشد خداوندِ امر   نبینی دگر صورت زید وعمرو

حال در دیدن دیگری این است، خاصه در دیدن و پسندیدن خویش که به حکم «وجودك ذنب لایقاس به ذنب» هیچ حجابی چون هستی، و هیچ جفایی چون خود پرستی نیست. شعر:

خیانت چیست می‌دانی در این ره   خویشتن دیدن بود دانی تویا نه

۲۵ ☼

شعر:

خیانت چیست می دانی در ین ره خویشتن دیدن
زخود بگذر، در او بنگر، امین شوتا امان بینی

تو از خود نا شده فانی، نیابی وصلت باقی
کنار دوست چون یابی، چو خود را در میان بینی

و عند آدم من الأسما الالهیة مالم تکن الملائکة علیها؛ فما سبحت ربها بها و لاقدسته عنها تقدیس آدم و تسبیحه.

و نزدِ آدم ــ علیه السّلام ــ از اسماء الهیّه مجتمع بود آنچه ملایکه بر آن اطلاع نداشتند، پس ملایکه حق را بدان اسماء تسبیح نگفتند و تقدیس نکردند چون تقدیس و تسبیح آدم؛ از آنکه هریك را از ملایکه مقامی معیّن است که تجاوز از آن مقام ممکن نیست، و تسبیح او بحسب همان مقام است و بس، بخلاف انسان که مقام او مشتمل بر جمیع مقامات است، و او مسبّح است در همه مقامات علویه و سفلیّه حق را. ۵

و این سرّآن کس یابد که علم او محیط باشد به مطلع این آیت کریمه: «وإن من شیء إلا یسبّح بحمده»[47]، و مشاهده کند تسبیح حسّی ومثالی و معنوی ایشان را، که در هر وقت به لسان حال و استعداد می گویند. و بشناسد که هر چیز در مراتب نقصان نیز مسبّح حق است، چنانکه در مراتب کمال، چه نقصان او از وجهی [۲۰ــر] کمال است. نمی بینی که «تواب» و «شدید العقاب» و«عفو» و «رحیم» و«منتقم» و «قهّار» و امثال این اقتضا می کند مخالفت و گناه را، چون اقتضای ربّ مربوب را و رزّاق مرزوق را. ۱۰ ۱۵

پس حکمت الهیّه اقتضا کرد ظهور مخالفت را از ایشان، تا ظاهر شود از او مرحمت و غفران. چنانکه در حدیث قدسی آمده است: «لَوْلَمْ تَذْنَبُوا لذهبتُ بِکُمْ و خَلَقْتُ خَلْقاً یُذنبوُن وَ یَسْتَغْفِروُن، فَاغْفر لَهُم». یعنی: اگر شما گناه نمی کردید شما را می بردم و خلقی دیگر می آوردم تا گناه می کردند و استغفار می نمودند، تا بدیشان مغفرت می کردم که آینهٔ جمال نمای مغفرت من گناهکاری شماست. ۲۰

و همچنین مخالفت امر در ظاهر از برای موافقت ارادت است در باطن، از آنکه هریکی عمل به مقتضای اسمی می کند که ربّ خویش است. پس او درحالت مباشرت معصیت در عین طاعت ربّ خویش است. خواجه ــ قدس اللّه سرّه ــ می فرماید؛ بیت: ۲۵

گر نیك وجودم از افاضهٔ جودم — من خود نشدم، کرد خدا موجودم
کردم بخلاف امر معبود عمل — لیکن تبع ارادت معبودم

(۴۷) س ٤٤ ی ۱۷

و همچین گناه مقتضی انکسار است از خجلت، و مستلزم افتقار به رحمت، و مستدعی امید به مغفرت. و عدم گناه غالباً مقتضی عُجْب است، و انانیت بدترین گناهها است. چنانچه خواجه —علیه السّلام— می‌فرماید: لولم تذنبوا لخشیت علیکم ماهو اشدّ من الذّنب ألا و هو العُجْب، العجب العجب . بیت:

۵ خویشتن دیدن، بود در راهِ حق ترکِ ادب — بی‌ادب را درحریم عزّت او بار نیست
چند می گوئی کمر از بهر خدمت بسته‌ام — دیدن خدمت به نزدیار جز زنّار نیست

واز همین حکمت - که بعدم ذنب در عظیم تر گناهی که عجب است— نیفتد، حضرت الهی تخمیر طینت آدم و خلق اوْ به دو دست صفات جلالیه و جمالیه کرد تا دریکی طاعت و در دیگری مخالفت ظاهر گردد.

۱۰ **فوصف الحق لنا ماجری لنقف عنده و نتعلم الأدب مع اللّه تعالی فلا ندَّعی ما نحن متحقّقون به و حاوون علیه بالتقیید؛ فکیف أن نطلق فی الدعوی فنعمَّ بها مالیس لنا بحال ولانحن منه علی علم فنفتضح؟ فهذا التعریف الالهی مما أدَّب الحق به عبادَه الادباء الامناء الخلفاء.**

پس وصف کرد حق —سبحانه و تعالی— از برای ما آنچه جاری شد درعلم ۱۵ میان اعیان یا در عالم روحانی [۲۰—پ] میان ارواح ایشان، تاما را وقوف حاصل شود، و مراعات ادب با حق تعالی بیاموزیم، و دعوی نکنیم بطریق تقیید چیزی را که ما بدان متحقّق شدیم و ما را احاطه بر آن هست، فکیف اطلاق کنیم در دعوی و تعمیم کنیم در ادای چیزی که ما را حال نباشد، و ما از آن خبر دار نباشیم. پس بغیر فضیحتی نتیجه ندهد، لاجرم حق تعالی بدین تعریف الهی ادب می کند آن چنان ۲۰ بندگان خود را که ادباء و امناء و خلفاءاند. بیت:

گر طالب حق و واقف اسراری — از قصهٔ خلق حصه‌ها برداری
حق قصه دیگران از آن گفت کزو — عبرت ببری گرز اولو الابصاری

ثم نرجع[48] الی الحکمة فنقول: اعلم أن الامور الکلیة و ان لم یکن لها وجود فی عینها فهی معقولة معلومة بلاشک فی الذهن؛ فهی باطنة لا تزال[49] — عن الوجود ۲۵ العینی،

یعنی: اعراض می کنم از حکایت ملایکه و رجوع می‌نمایم به تقریر حکمت الهیّه.

---

(۴۸) پا: یرجع.
(۴۹) پا: نزول.

و مراد شیخ ــقدّس سرّهــ در این حکمت بیان ارتباط است میان حق و عالم، و بیان آنکه انسان مخلوق بر صورت حق است. پس اصلی بنیاد نهاد که مقصود بر آن متفرع تواند بود، و گفت:

بدانکه امور کلیّه یعنی حقایق لازمه مر طبایع را که موجود است در خارج، چون حیات و علم و قدرت وارادت و غیر این، اگرچه این امور را ذات موجوده در خارج نیست، ولیکن در ذهن معقول و معلوم‌اند بی‌شک. پس همیشه این امور از روی معقولیّت پوشیده‌اند و با وجود این زایل نمی شود، و منفک نمی گردد از وجود عینی؛ چه او از جمله لوازم اعیان موجوده است در خارج.

ولها الحکم و الأثر فی کلّ ماله وجود عینیّ؛

و این امور کلّیه را حکم و اثر هست در اعیان کونیّه و حقایق خارجیه؛ چه این امور حکم می کنند بر طبایعی که معروضات ایشان است به این که حیّ است و ذات علم و قدرت، و مترتب می گردد بر وی آنچه لازم می‌آید از افعال و آثار؛ چه شك نیست که طبیعت موجوده به علم تمییز می کند در میان اشیاء، و به قدرت تمکن می‌یابد بر افعال.

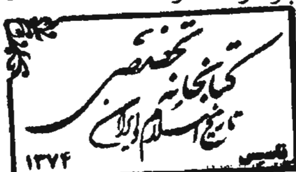
بل هو عینها لاغیرها أعنی أعیان الموجودات العینیة؛

بل که موجودات عینیّه عین آن امور باشند نه غیر او، چه حقیقت همهٔ حقایق يك حقیقت است، و آن ذات الهیه است، و به اعتبار تعیّنات و تجلیاتش در مراتب **[۲۱ــر]** متکثره، حقایقِ مختلفه می گردد گاهی جوهریّه متبوعه و گاهی عرضیّه تابعه.

پس اعیان از این حیثیت که اعیان متعدّده است، نیست مگر عرض چیزی که به اجتماع آن حقیقت جوهریهٔ خاصّه متحقّق گشته است. چنانکه در آخر «فص شعیبی» آورده است که: نمی‌بینی که حیوان «جسمٌ حساسٌ متحركٌ بالارادة» است. و جسم آن است که[۵۰] او را طول و عرض و عمق باشد. پس حیوان، حیوان ذاتی است که این اعراض در او مجتمع شود با حسّ و حرکت ارادیّه. پس چنانکه به اجتماع این اعراض در ذات معیّنه حیوان متحقّق گردد، هر گاه که منظم شود بدین اعراض، اعراض دیگر چون نطق و صهیل، مسمّی گردد به انسان و فرس.

پس ذاتِ و احده به اعتبار صفات متکثّره جواهر متکثّره گشته است، و اصلِ

(۵۰) قا: و جسم آنکه.



همه ذات الهیّه است که صفاتش غیر ذات نیست.

ولم تزل عن کونها معقولة فی نفسها. فهی الظاهرة من حیث اعیان الموجودات کماهی الباطنة من حیث معقولیتُها.

یعنی :با وجود آنکه این امور کلیّه در خارج عین اعیان موجوده است در نفس خویش امور معقوله است، و زایل نمی‌شود از معقولیّت. پس این امور ظاهره است بدان اعتبار که عین اعیان موجوده است، و آثار او پیداست؛ و باطنه است به اعتبار آنکه معقوله است، و به نفس خویش اعیان ندارد در خارج.

فاستناد کل موجود عینی لهذه الامور الکلیةالتی لایمکن رفعها عن العقل، و لایمکن وجودها فی العین وجوداً تزول به عن أن تکون معقولة.

پس موجودات عینیّه مستند باشند مر این امور کلّیه را که رفع این امور از عقل ممکن نیست، و وجود این امور در عین چنانکه زایل شوند از معقولیّت، هم ممکن نیست.

و سواءکان ذلك الموجود العینی موقّتاً اَو غیر موقّتٍ، نسبة الموقّت و غیر الموقّت الی هذا الأمر الکلّی المعقول نسبةٌ واحدةٌ.

یعنی: موجودات در محکوم بودن و متأثر گشتن از این امور کلیّه برابراند، خواه از این موجود مقترن به زمان باشد چون مخلوقات، و خواه غیر مقترن بود، چون مبدعات روحانیه و جسمانیه؛ چه اقتران به زمان و عدم اقتران از استنادبه امور کلّیه اخراج نمی کند از آنکه نسبت موقّت و غیر موقّت در وجود و کمالات بدین امور کلّیه یك نسبت است.

غیر أن هذا الأمر الکلّی یرجع الیه حکمٌ من الموجودات العینیة بحسب ما تطلبه حقائق تلك الموجودات العینیة، کنسبة العلم الی العالِم، [۲۱ ــ پ] والحیاة الی الحی. فالحیاة حقیقة معقولة و العلم حقیقة معقولة متمیزة عن [الحیاة، کما أن الحیاة متمیزة عنه]. ثم نقول فی الحق تعالی إن له علماً وحیاة فهو الحی العالم. و نقول فی الملك إن له حیاة و علماً فهو العالم و الحی. و نقول فی الانسان إن له حیاة و علماً فهو الحی العالم. و حقیقة العلم واحدة، و حقیقة الحیاة واحدة، و نسبتها الی العالم و الحی نسبة واحدة. و نقول فی علم الحق اِنه قدیم، و فی علم الانسان انه محدث. فانظر ما احدثته الاضافة من الحکم فی هذه الحقیقة المعقولة،

تأکید بیان ارتباط است بر آن نهج که شاعر در تأکید مدح می گوید:

ولا عیب فیهم غیر ان ضیوفهم   فعاب بنسیان الاحبة و الوطن

یعنی: استناد هر موجود عینی و لوازم او بدین امور کلّیه واجب است از آن روی که این امور در وی موثّر است، مگر این قدر است که از موجودات عینیّه نیز بدین امور کلّیه حکمی راجع می شوداز احکام، بحسب آنچه او را حقایق آن موجودات عینیّه اعطا می کند. چنانکه علم و حیات که هر یك از این دو امر کلّی حقیقی است معقول و متمیّز از دیگری. و حق تعالی علم و حیات دارد، پس او عالم وحیّ است. و مَلك هم علم و حیات دارد، پس او نیز عالم و حیّ است. و انسان هم علم و حیات دارد، پس او نیز عالم و حیّ است. ۵

و حقیقت علم یکی است و حقیقت حیات هم یکی است. و نسبت هر دو به عالم وحیّ یك نسبت است، و علم حق را قدیم می گوییم و عینِ ذات او، و علم انسان را محدث و غیر ذاتش. پس ببین که اضافه چه احداث کرد از حکم در این حقیقت معقوله. ۱۰

فا نظر الی هذا الارتباط بین المعقولات و الموجودات العینیة. فکما حَکَمَ العلمُ علی مَنْ قام به أنْ یقال فیه انه عالم، حکم الموصوف به علی العلم بانه حادث فی حق الحادث وقدیم فی حق القدیم. فصار کل واحد محکوماً به و محکوماً علیه. ۱۵

و ببین این ارتباط را میان معقولات عینیّه و موجودات عینیّه. پس چنانکه علم حکم کرد بر موصوف به علم که او را عالم گفته شود، همچنان حکم کرد موصوف به علم بر علم که او را حادث گفته شود در حق حادث، و قدیم گفته شود در حق قدیم. پس هریك از صفت و موصوف محکومٌ به باشند و محکومٌ علیه.

و معلوم أن هذه الامور الکلیه وإن کانت معقولة فانها معدومة العین موجودة [۲۲ــ ر] الحکم، کماهی محکوم علیها اِذا نسبت الی الموجود العینی. ۲۰

و معلوم است که این امور کلّیه، اگرچه معقول اند و درعقل وجودی دارند، امّا معدومة العین اند در خارج، چه در خارج ذاتی که مسمّی به حیات وعلم باشد نیست. و موجودة الحکم اند بر اعیان موجوده، چنانکه حکم کرده می شود بر ایشان؛ یعنی موجودات برایشان حکم می کنند به حدوث و قدم، و به این که عین ذات اند یا غیر ذات، هرگاه که نسبت کرده شود به وجود عینی. ۲۵

فتقبل الحکم فی الأعیان الموجودة و لا تقبل التفصیل ولا التجزی فان ذلك محال علیها؛

پس قبول حکم می کند این امور کلّیه در اعیان از موجودات عینیّه در حالت

عروض بر آن موجودات، و قبول نمی کند تفصیل و تجزّی را؛ چه آن محال است بر ایشان از آنکه حقیقت امور کلّیه اگر منقسم می شود، در هر قسمی از اقسامش، اگر بعینها باقی باشد، انقسام متحقّق نشده باشد چون انسانیّت در هر شخصی، و اگر باقی بود نه بعینها، پس عین آن حقیقت در این چیز منعدم باشد به انعدام — بعضش یا کلّش—. پس ممکن نیست که اصلا تجزّی طاری شود در[۵۱] حقایق بسیطه ومرکّبه. ۵

فانها بذاتها فی کل موصوف بها کالا نسانیة فی کل شخص من هذا النوع الخاص لم تتفصّل ولم تتعدَّد بتعدد الاشخاص،

پس این حقیقت کلّیه به ذات خود موجود است در موصوفی که بدین حقیقت متصف باشد مثل انسانیّت در هر شخصی از این نوع خاص که کلّی طبیعی است موجود در هر فردی از افراد نوع انسان، و متفصل ومتعدد نیست به تعدُّد اشخاص. ۱۰

اگر گویند حصه ای که در زید است از این حقیقت، غیر حصه ای است که در عمرو است، پس بدین اعتبار منفصل باشد. گوییم اگر از حصه ارادهٔ بعضِ این حقیقت می کنید، صحیح نیست، چه «بعض» غیر «کلّ» است. پس این حقیقت در هیچ فردی از افراد نباشد.

۱۵ و اگر اراده این معنی کنید که این حقیقت منکشف می شود به عوارض مشخصه ای که او راست در زید، پس بدین اعتبار غیر حقیقت منکشفه است بدان عوارض دیگر که عمرو راست.

این معنی مسلم است، و لازم نمی آید از او تفصیل در نفس حقیقت. و همچنین است حقیقت جنسیّه به نسبت با انواعش که موجود است در هر نوعی، بی آنکه متجزّی و متعدّد گردد. ۲۰

ولا برحت معقولة.

و زایل نمی شود این حقیقت از موجود بودن [۲۲ —پ] در عقل، و متغیّر نمی شود درعروض برمعروضاتش[۵۲]، ومتکثّر نمی شود به تکثر، موضوعاتش. چون حقایق موجوده در اعیان. و این تنبیه واشارتی است بدانکه ذات واجب — که حقیقة الحقائق است— ظاهر است در جمیع حقایق، بی آنکه تجزّی و تکثّر طاری شود در این مراتب بر وی، و بی آنکه قادح گردد در وحدت ذات او تکثر مظاهرش. ۲۵

(۵۱) قا: طاری شود و.

(۵۲) قا: در+ معروضاتش.

و إذا كان الارتباط بين من له وجود عيني و بين من ليس له وجود عيني قد ثبت، و هي نسب[۵۳] عدمية، فارتباط الموجودات بعضها ببعض أقرب ان يعقل لأنه على كل حال بينها جامع ــ وهو الوجود العيني ــ .

ووقتی که ارتباط میان آنچه وجود عینی دارد، و میان آنچه او را وجود عینی نیست ثابت شد. و آن نسبتهای عدمی است ازآنکه این امور صفات اند که ایشان را در خارج اعیان نیست غیر از معروضاتش، پس به نسبت با خارج عدمی باشند، اگرچه به[۵۴] نسبت با عقل وجودی اند. و نسبت بودن ایشان بدان اعتبار است که ایشان صفات لازمهٔ ذات اند. پس تــعقل ارتباط موجودات بعضی با بعضی اقرب باشد از برای آنکه بر هر حال میان ایشان جامعی هست و آن وجود عینی است.

وهناك فما ثمَّ جامع. وقد وُجِدَ الارتباط بعدم الجامع فبا لجامع اقوى و أحق.

و اینجا که جامع نیست چون ارتباط متحقق است. پس با وجود جامع اقوی و احق باشد.

ولا شك أن المحدث قد ثبت حدوثه و افتقاره الى محدث احدثه لامكانه لنفسه. فوجوده من غيره، فهو مرتبط به ارتباط افتقار. ولابد أن يكون المستنَدُاليه واجب الوجود لذاته غنياًفي وجوده بنفسه غير مفتقر، و هو الذى أعطى الوجود بذاته لهذا الحادث فانتسب اِليه. و لما اقتضاه لذاته كان واجباً به.

و شك نیست که حادث در وجود خود مفتقر است به مُحْدث از برای امکان او به ذات. پس وجود او از غیر باشد. پس او مرتبط بود به واجب به نوعی از ارتباط، که آن ارتباط افتقار است، و لابد آنچه حادث بدو مستند است باید که واجب الوجود لذاته باشد، و غنی بود در وجود خویش به ذات خود، و اعطای وجود کند حادث را به ذات خویش.

پس منتسب باشد حادث به واجب الوجود لذاته، و چون واجب به ذات خود اقتضای وجود حادث کند، پس حادث واجب بالغیر باشد.

و لماكان استناده الى من ظهر عنه لذاته، اقتضى أن [۲۲ــر] يكون على صورته فيما ينسب اليه من كل شئ من اسم وصفة ما عدا الوجوبَ الذاتيَّ فان ذلك لايصح

---

(۵۳) پا: نسبت.

(۵٤) قا: به + با.

فی الحادث و اِن کان واجب الوجود ولکن وجوبه بغیره لابنفسه.

چون استناد حادث به موجدی است که ظاهر می‌شود حادث از او به اقتضای این موجد، او را اقتضاء می کند این استناد که حادث بر صورت واجب باشد و متصف باشد به صفاتش، و متحقّق شود به جمیع آنچه منسوب است به واجب از کمالاتش به غیر از وجوب ذاتی که این حادث رادرست نیست، والاّ لازم آید که ممکن از این روی که ممکن است منقلب به واجب شود، و انقلاب حقایق محال است. و از برای این معنی استناد را مقتضی اتصاف به صفات موجد داشتیم که حادث متصف است به وجود، و اسماء و صفات لازم وجوداند. پس لازم می شود اتصاف حادث به لوازم وجود، والاّ تخلّف لازم از ملزوم لازم آید.

و نیز از برای این معنی که معلول اثر علت است، و آثار بر ذات و صفاتش دلایل‌اند بر صفات مؤثر و ذاتش و چاره نیست از این که در دلیل چیزی بود از مدلول، و لهذا دلیل عقلی نیز مشتمل‌اند بر نتیجه که یك مقدّمه را اشتمال بر موضوع نتیجه است و مقدمهٔ دیگر را اشتمال بر محمول، و حدّ وسط جامع در میان هر دو.

و هم از برای آنکه علّت غائیه از ایجاد حادث عرفان موجد است. کماقال تعالی: «و ما خلقت الجنّ و الانس الاّ لیعبد ون.» [۵۵] ای لیعرفون.

و چیزی شناخته نمی شود مگر بدانچه ازاو در غیر اوست، از این جهت چون از حضرت رسالت پرسیدند که : خدای را به چه شناختی؟ گفت: «عرفت الاشیاء باللّه» . یعنی اوّل خدای را به خدا شناختم، بعد از آن بدوشناختم غیر او را.

و چون وجود حادث از غیر اوست، باید که وجوب او نیز به غیرش باشد، و غیر انسان از موجودات اگر چه متصف به وجود است، لیکن غیر او را صلاحیّت ظهور جمیع کمالات در وی نیست. چنانکه در اوّل فص گذشت. بیت:

تو مظهر مجموع کمالی ای دل — با دوست همیشه دروصالی ای دل
درخود بنگر جمال وحسن جانان — کآیینهٔ آن حسن وجمالی ای دل

ثم لتعلم أنه لماکان الأمر علی ما قلناه من ظهوره بصورته، أحالنا تعالی فی العلم به علی النظرفی الحادث و ذکرأنه تعالی أرانا آیاته فیه.

بعد از ین بباید دانست که چون امر بدان نهج بود که بیان نمودیم که ظهور حادث، أعنی انسان کامل به صورت ربّ واجب است حق تعالی ما را در معرفت خود

(۵۵) س ۵۱ ی ۵۶

حواله بر نظر در حادث فرمود و بدین قول نبی تنبیه فرمود که: «من عرف نفسه [فقد] عرف ربه». آری؛ بیت:

منم با جمال، تو مرآت من | پذیرندهٔ پرتو ذات من
مصقل کن آینه از زنگ غیر | زمانی به خویش آ، مکن ننگ غیر
زخود بگذر و چهرهٔ یار بین | صدف بشکن و درّ شهوار بین
برون آور آینه را از غلاف | ببین اندرو روشنی بی خلاف
به جستن زآینه بزدای زنگ | پس آنگه درو چهره بین بی درنگ
چوآینه ز ینسان بگیری به کف | شوی آگه از نکتهٔ «من عرف»
زآینه خود بینی اینجا رواست | که اینجا خودی اندر و جمله«لا»ست
چو آیینه از هستی خود برست | کنون هستیش هستی دلبرست
توبی توشو آنگاه خود را شناس | که اینست مر معرفت را اساس
اگر این اساست بباید نشان | برو نکتهٔ «من عرف» را بخوان

و ذکر کرد حق تعالی [و] بنمود آیات را در ین حادث، چنانکه گفت: «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم». بیت:

آفاق و انفس چوآیات اوست | چه باشد آن کاندران نیست دوست

و نیز می فرماید: «فی أنفسکم أفلا تبصرون». و اراءت آیات در آفاق برای آن تقدیم کرد که آفاق تفصیل مرتبهٔ انسان است و در وجود عینی مقدّم است دیدن آیات بطریق تفصیل در عالم کبیر، محجوب را اساسی است از رؤیت آیات در نفس خویش؛ اگر چه حال عارف برعکس اینست.

فاستد للنا بناعليه. فما وصفنا بوصفٍ إلاّ كنّا نحن ذلک الوصف، إلاّ الوجوب الذّاتيّ الخاصّ.

پس دلیل ما بر واجب هم ما باشیم پس او را به هر چه وصف کنیم آن وصف ما باشد مگر وجوب ذاتی که آن اختصاص به حق دارد.

فلمّا علمناه بنا ومنّا نَسَبنا إليه كلَّ ما نسبناه إلیناه. و بذلک وَرَدَتِ الإخباراتُ الإلهيّة على ألسنة التراجم [إلينا].

چون او را به خویش و از خویش دانستیم بدو نسبت کردیم هر چه او را به خویشتن نسبت کردیم، و بدین وارد شد بسوی ما اخبارات الهی بر زبانهای تراجم از انبیا و اولیا، مثل: «إن اللّه تعالی خلق آدم علی صورته» و چون «مرضت فلم تعدنی» و غیر این از قرض و استهزاء و سخریه و ضحک، چون قول باری [که] می فرماید:

«اقرضوا اللّه قرضاً حسناً و «اللّه یستهزی بهم و یمدهم فی طغیانهم یعمهون» و «سخر اللّه منهم» و چون خبر رسول که: «ضحک اللّه ممّا فعلتها البارحة».

فوصف نفسه لنا بنا: فإذا شَهِدناه شَهِدنا نفوسنا، وإذا شَهِدنا شهِدَ نفسه.

پس نفس خود را وصف کرد از برای ما بنا؛ لاجرم چون مشاهدهٔ او کنیم مشاهدهٔ خود کرده باشیم و چون او مشاهدهٔ ما کند مشاهدهٔ خویش کرده باشد. و همانا حسین منصور از اینجا گفت؛ شعر: ۵

أنا من أهوی، و من أهوی أنا — نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتنی أبصرته — و إذا أبصرته أبصرتنا

و این حسین را نیز از ین صهبا جامی است و بر صاحب سرمستان کامی، و آن اینست:

بیا ای که جان را مداوا توئی — که ما دردمند و مسیحاتوئی ۱۰
جهان چون تن است و توجان جهان — که چون جان نهان و هویدا توئی
[چو ظاهر به باطن بیا میختی — گهی ما تو باشیم و گه ماتوئی
غلط می کنم ما و تو خود کجاست — در آنجا که ای جان تنها توئی
بزن آتش ای در ما و من — که ما جمله لائیم والاّ توئی
بهر گوشه ای از تو صد فتنه است — که سرمایهٔ شور و غوغا توئی ۱۵
ز عالم چو آیینه ای ساختی — تماشاگر و هم تماشا توئی
زهر ذره جلوه دهی حسن خویش — که در دیده پیوسته بینا توئی
گر آشفته آید حدیث حسین — تو معذور دارش که گویا توئی

ولا شکّ أنا کثیرون بالشخصِ والنّوعِ.

و شک نمی آرم که ما، یعنی اهل عالم، به افراد انسانیه بسیار یم به شخص و نوع؛ چه در کثرت اشخاص و انواع عالم شبهه نیست اما کثرت افراد انسان بحسب انواع بدان معنی است که مرکّب اند از دو عالم روحانی و جسمانی. ۲۰

و أنا ان کنّا علی حقیقة تجمعنا فنعلم قطعاً أن ثمّ فارقاً به تمیّزت الأشخاص بعضها عن بعضٍ، ولولا ذلک ما کانت الکثرة فی الواحد.

و اگر چه هستیم ما بر حقیقت نوعیه که جمع می کند همهٔ ما را؛ پس به علم قطعی می دانیم که اینجا فارقی هست که بدان فارق متمیّز می شود بعضی اشخاص از بعضی، که اگر این فارق نبودی کثرت در واحد متصوّر نشدی. ۲۵

فکذلک أیضاً وإن وصفنا بما وَصَف به نفسه من جمیع الوجوه فلابدّ من فارقٍ.

پس همچنین نیز اگر چه وصف کردیم حق تعالی را بدانچه حق تعالی نفس

خود را به آن وصف کرد از جمیع وجوه، پس چاره نیست از فارقی. شیخ چون در کلام اوّل طریقهٔ تشبیه مسلوک داشته بود، خواست که در این کلام بر منهج تنزیه سلوک کند، چنانچه طریقهٔ انبیاء است.

ولیس الافتقار نا الیه فی الوجود و توقف وجود نا علیه لامکاننا و غناه عن مثل ما افتقرنا الیه. ۵

و نیست این فارق مگر احتیاج ما بسوی او در وجود، و توقف وجود ما بروی از جهت امکانی که ما را است. چنانکه مقرّر شده است که مخرج امکان است و غنای آن از مثل آنچه ما محتاج آنیم. و حصر کردن فار ق به افتقار ما و غنای او بدان معناست که فارقات وجودیّه و عدمیّه همه بدین دو عاید می گردد.

و لهذا صح له الأزل والقدم الذی انتفت عنه الأولیّة التی لها افتتاح الوجود عن عدم. [فلا] تُنسَبُ الیه الأولیّة مع کونه الاوّل. ۱۰

یعنی نسبت این غنای ذاتی صمدی قیّومی — که مقوم هر ممکن است— درست شد او را ازلی و ابدی بودن در ذات و صفاتش، و منتفی شداز او اوّلیّت، به معنی افتتاح وجود از عدم که، آن در حقِّ حق سبحانه حجاب است. لاجرم اوّلیّت بدین معنی نسبت کرده نمی‌شود به حق، چنانکه اوّلیّت بدین معنی نسبت کرده می‌شود به اعیان و ارواح. کما قال —علیه السّلام—: «اوّل ما خلق اللّه العقل». یعنی: اوّل آنچه از عدم به وجود آمد عقل است؛ چه او مسبوق به قدم ذاتی است اگرچه مسبوق نیست به عدم زمانی. ۱۵

امّا اوّلیّتی که به حق نسبت کرده می‌شود، به معنی مبدائیت اوست کلّ اشیاء را؛ چنانکه آخریّت او به معنی منتهای کلّ شیء بوده است. یا اوّلیت بودنِ اوست سبحانه در مقام احدیّت، بدان حیثیت که هیچ چیز با او نباشد. کما قال —علیه السّلام—: «کان اللّه و لم یکن معه شیء». و این معنی به آخریّت جمع می‌شود، چنانکه جنید —قدّس سرّه[۵۶]— در حالت استماعِ حدیثِ مذکور گفت: «و الآن کما کان». یعنی متغیّر نشده است این مقام از حالِ خود. عالم کمالم یکن برقرارِ خود است، و حق کمالم یزل برقرار خود است. بیت: ۲۰ ۲۵

پیش ازاین دیدی جهان چون بوددر کتم عدم — هم برآن حالست حالی همچنان انداخته

اگرچه در مرتبهٔ واحِدیّت ملاحظهٔ اسماء و صفات و اعیان ثابته کائنات با

---

(۵۶) قا: جنید علیه السّلام.

أوست، امّا عارف را در حالت تجلّی ذاتی که اوان قیام قیامت کبرای اوست، و زمان فنای خلق درپیش نظر جمال نمای او، و مقام مشاهده رب هم به رب است [۲۳ ــر] چون من و ما ریخته و اوّلیّت به آخریّت آمیخته باشد.

و لهذا قیل فیه الآخر. فلو کانت[۵۷] أولیته أولیة وجود التقیید لم یصح أن یکون الآخر للمقیّد، لأنه لاآخر للممکن، لأن الممکنات غیر متناهیة فلا آخرلها. و انما کان آخراً لرجوع الأمر کله الیه بعد نسبة ذلك إلینا، فهو الآخر فی عین أوّلیته، والأول فی عین آخریته. ۵

یعنی: از برای آنکه اوّلیّت او عبارت از افتتاح وجود از عدم نیست، آخر گفتن را سزاوار آمد. کماقال تعالی: «هُوَ الاوّل و الآخر»[۵۸]. پس اگر اوّلیّت موجود مقیّد به معنی افتتاح وجود از عدم بودی، درست نیامدی آخر بودن بدین معنی؛ چه آخریّت بدین تقدیر عبارت باشد از انتهای موجودات مقیّده به او، و حال آنکه ممکنات متناهی نیستند. ۱۰

باید که از این سخن گمان برده نشود که شیخ ــ قدّس سرّه ــ قایل به قدم دنیا و عدم انقراض ظواهر اشیاء است، بلکه در جمیع کتب تصریحات دارد به خرابی دنیا و انتقال امر به آخرت. کماقال فی هذا الکتاب: «إذا زال و فُكَّ ای الخاتم ینتقل الأمر الی الآخرة فیکون ختماً أبدیّاً علی خزانة الآخرة» و در «نقش فصوص» می‌فرماید: «یخرب الدنیا و ینتقل الأمر الی الآخرة». و در «فتوحات» نیز در این معنی تصریحات دارد، بلکه آخرت او عبارت است از فنای ذات و صفات و افعال موجودات در ذات و صفات و افعال حق وظهورقیامت کبری، و رجوع همهٔ امر بسوی حق تعالی بعد از نسبت کردن امر به ما چه این اشیاء اوّل حق رابود، بعدازآن به ما نسبت کرده شد. پس چون راجع شود به اصل خود، فانی گردد در وی، چون فنای قطره در دریا، و ذوبان سنگچه درماء. و منعدم نمی‌شود اصل، بلکه انعدام تعیّن او راست و او مستهلك می گردد در تعیّن ذاتی که تعیُّنات از او متفرّع، و راجع می گردد به اصل خود. و کذلك قیل: «التوحید إسقاط الاضافات». رجوع امر بسوی حق پیش از قیامت کبری نیز حاصل است از آنکه حق در هر آنی خلق جدید می‌آفریند، امّا کسی که چشم بصیرت او به کحل عنایت مکتحل نیست[۵۹]، نمی‌بیند که: «بل هم فی لبس من خلق جدید[۶۰]». و ۱۵ ۲۰ ۲۵

(۵۷) قا: کان.
(۵۸) س ۵۷ ی ۳.
(۵۹) قا: ...به کحل مکحل عنایت نیست.
(۶۰) س ۵۰ ی ۱۵.

مددِ اکوان می کند به انواع تجلّیات ذاتیه و صفاتیه، و این فیض واصِل می‌شود به انسان که آخر موجودات است، و از او رجوع می کند به انسلاخ معنوی بسوی ربّ.

و در حدیث آمده است که: [۲۳ــپ] «ان ملئکة النهار یرجع الی الحضرة عند اللیل و ملئکة اللیل یرجع الیها عند النهار» الحدیث.

۵ و تمثیل تجدُّد عالم در هر لمحه ای به نور چراغی توان کرد که هر نفسی آن چراغ را وجودی دیگر متجدّد شود، و کسی که عقل او قاصر است، چون نور چراغ را بر یك نسق مشتعل بیند، پندارد که شعلهٔ او از ابتدا تا انتها یك شعله است بعینه، و عقلاء دانند که هر لحظه او را صورتی متجدّد می شود. بیت:

هم امر محقّقی و هم صرف خیال جوینندهٔ آنچه نزدِ عقل است محال

۱۰ هر لحظه شود وجود و حال تو جدید با آنکه همانی ابدا در همه حال

و چون امر چنین باشد، حضرت حق اوّل بود در عین آخریّت؛ و آخر باشد در عین اوّلیّت، و ازلاً و ابداً این دو صفت دایم باشد.

ثمَّ لتعلم أن الحق وصف نفسه بأنه ظاهر و باطن؛ فاوجد العالم عالم غیب و شهادة لندرك الباطن بغیبنا و الظاهر بشهادتنا.

۱۵ بعد از آن بباید دانست که حق ــ سبحانه و تعالی ــ خود را وصف کرد به اینکه ظاهر است و باطن، پس ایجاد کرد عالم انسانی را و یا عالم کبیر را که آن نیز صورت انسان است و مسمّاست به انسان کبیر بر دو نوع عالم غیب و عالم شهادت؛ یعنی عالم روح و عالم جسم تا عالم باطن را که جبروت و ملکوت است به غیب خود ــ که روح و قلب و قوای روحانیه است ــ ادراك کنیم؛ و عالم ظاهر را به ابدان و مشاعر و قوای منطبعهٔ در وی معلوم کنیم. ۲۰

یا معنی چنان باشد که غیب حق را از روی اسماء و صفاتش، نه از حقیقت ذاتش به غیب خود که اعیان عینیهٔ ماست، در یابیم؛ و ظاهر حق را ــ که آن مظاهر اسماء است از عقول و نفوس و ملایکه، که اینها اگر چه غیب و باطن اند به نسبت با شهادت مطلقه، امّا به نسبت با اسماء و صفات که ارباب اینها اند، ظاهراند از آنکه ظهور یافته اند در عین بعد از بطون ــ در علم ادراك کنیم به شهادت خود، اعنی به روح و ۲۵ قویٰ و ابدان موجوده خویش در خارج.

و وصف نفسه بالرضا و الغضب،

و وصف کرد نفس خود را به رضا و غضب، آنجا که گفت: «رضی الله عنهم

و رضواعنه[٦١]». و نیز فرمود: «سبقت رحمتی غضبی»، و غیراین. چنانکه آیات و اخبار بدان مشحون است.

فأوجد العالم ذاخوف و رجاء فیخاف غضبه و یرجو رضاه.

پس بیافرید ما را که عالم انسانی‌ایم موصوف به خوف و رجاء که لازم غضب و رضااند، تا ارباب بصیرت میان حق و ما ارتباط را به بصر بصیرت و عین عیان[۲۴ــر] مشاهده کنند. ۵

و وصف نفسه بأنه جمیل و ذو جلال فأوجدنا علی هیبة و أُنسٍ. و هکذا جمیع ما ینسب الیه تعالی و یسمّی به.

و وصف کرد خود را حق تعالی، بدین که جمیل است یعنی موصوف است به صفات جمالیّه که تعلّق به لطف و رحمت دارد. و بیان کرد که او خداوند جلال است، و آن صفاتی است که تعلّق به قهر و غربت و ستر و عظمت دارد. و ایجاد کرد ما را بر هیبت و انس که نتیجهٔ جلال و جمال است. ۱۰

و همچنین هر چه منسوب است به حق سبحانه، و او مسمّی است بدان، ما را نیز از آن نصابی کامل و نصیبی شامل ارزانی داشته است. و علَم آثار آن صفات در عالم به نیّت ما برافراشته، لاجرم؛ بیت: ۱۵

یکی رخ ز لطفش بر افروخته یکی را ز قهرش جگر سوخته
یکی مظهر لطف و غفّاریش یکی مهبط امر قهّاریش

فعبّر عن هاتین الصنفتین بالیدین اللتین توجهتا منه علی خلق الانسان الکامل،

پس تعبیر کرد از این دو صفت که جمال ر جلال است به دو دست، بر طریق مجاز؛ چه افعال الهیّه بدین دو صفت تمام می گردد، و شئون ربوبیّت بدو صفت ظهور می‌یابد. چنانکه اخذ و عطای انسان و سایر افعالش به دو دست متأتی می گردد. ۲۰

و این یدین است که توجه نموده‌اند از حق بر خلق انسان کامل. چنانکه می‌فرماید: «ما منعك ان تسجد لما خلقت بیدی[٦٢]». یعنی: ای ابلیس چه منع کرد ترا از سجده کردن به آدم که او را به دو دست خویش آفریده‌ام. یعنی در صورت انسانیه مستتر گشته، و او را به صفات جمالیه و جلالیه متصف گردانیده‌ام. امّا ۲۵

ابلیس نظر جدا جدا داشت پنداشت که ما ز حق جدائیم

(٦١) س ۵ ی ۱۱۹.

(٦۲) س ۳۸ ی ۷۵.

این هیکل آدمی است رو پوش ما قبلهٔ جمله سجده هائیم
آن دم بنگر مبین تو آدم تا جانت ز لطف در ربائیم

لکونه الجامعَ لحقائقِ العالم و مفرداته.

یعنی توجه یدین از حق به خلق انسان از برای جامع بودن انسان است حقایق عالم را، که آن همه مظاهر صفات جمالیّه و جلالیّه است که، عبارت است از اعیان ثابته، و هم از برای جامع بودن مفردات موجودات خارجیه را. ۵

گوئیا می گوید از برای جامع بودن انسان جمیع اعیان ثابته را به عین ثابته اش، و جمیع موجودات خارجیّه را به عین خارجیه اش. لاجرم احدیّت جمع در علم وعین او را باشد. لاجرم در مخاطبهٔ او آمده: [۲۴ــپ]

ای وجودت مظهر اسماء حسنیٰ آمده وی زجودت جملهٔ عالم هویدا آمده ۱۰
ظاهرت مجموعه مجموع عالمها شده باطنت مرآت ذات حق تعالی آمده

فالعالم شهادة و الخليفة غيب، لهذا تحجَّبَ السطان.

پس عالم ظاهر است و خلیفه باطن که متصف است به صفت الهیت که هویّت او زایل نمی شود از غیب.

و اینجا مراد ازعالم، عالم کبیر روحانی و جسمانی است که صورت حقیقت انسانی است، و حقیقت انسانی غیب او. و انسان کامل چون مظهر کمالات این حقیقت بود و خلیفه و مدبّر عالم به اعتبار حقیقتش که در غیب زایل نمی شود، او را غیب داشت، اگر چه این خلیفه موجود است در خارج، و بواسطه آنکه این حقیقت خلیفهٔ حق است. و چون هویّت حق احتجاب و کمون وظیفهٔ او سلطان عالم ملك که مظهر این خلیفه غیبیه است در عالم شهادت حجب کرده می شود، و حاجبان نمی گذارند که هر کس شرف دیدار او دریابند. و از برای همین معنی انقیاد و مطاوعت او واجب است. ۱۵ ۲۰

و وصف الحق نفسه بالحجب الظلمانية، و هی الاجسام الطبيعية الكثيفة و النورانية و هی الارواح اللطيفة والعقول و النفوس و عالم الامر و الابداع.

یعنی: وصف کرد حق ــ سبحانه و تعالی ــ خود را به لسان حبیب خود ــ علیه السّلام ــ به حجب ظلمانی و نورانی[63]، چنانکه گفت: «ان للّه تعالی سبعین الف حجاب من نور وظلمة لو کشفها لاحرقت سبحات وجهه ما انتهی الیه بصره من خلقه». ۲۵

(٦٣) قا: نورانیه.

و حجب ظلمانی اجسام طبیعیه کثیفه است که اینها اگرچه مظاهر صفات اند، امّا ساتر ذات اند.

و حجب نورانی ارواح لطیفه و عقول و نفوس و عالم امر و ابداع [اند] که اینها مظاهر صفات اند، و از وجهی مظهر و از وجهی ساتر ذات اند. چنانچه شعاع آفتاب اگر چه ستر شمس می کند، و حاجب أبصار از إبصار می گردد، امّا مظهر شمس اوست و دلالت بر ذات آفتاب از اوست. مصراع: «به آفتاب توان دید کافتاب کجاست».

فالعالم بین کثیف و لطیف؛ و هو عین الحجاب علی نفسه،

و عالم عین حجاب است بر نفس خود؛ اعنی به نسبت و انیّت او که بدان متمیّز است از حق [۲۵ ـ ر] و مسمّی است به عالم عین [که] حجاب وی است. پس اگر انیّت او مرتفع شود، عالم منعدم گردد. و منصور حلاج بدین اشارت کرد آنجا که گفت:

بینی و بینک انّی ینازعنی ... فارفع بلطفک انّنی من البین[٦٤]

همام الدین تبریزی ـ رحمة اللّه علیه ـ می گوید؛ بیت:

درمیان من و معشوق همام است حجاب ... باشد آن روز که این پرده به یکسو فکنیم

و می شاید که ضمیر «هو» عاید با حق باشد، و معنی آن بود که حق ازآن روی که انوار است، عین حجاب است ذات خود را. کما قیل: «ولیس حجابه إلاّ النور و لا خفاؤه الاّ الظهور». بیت:

حجاب روی تو هم روی تست درهمه حال ... نهانی ازهمه عالم زبس که پیدایی

خواجه ـ قدّس اللّه سرّه ـ می فرماید؛ بیت:

ای آنکه تو عقل و جان جانی ... چه جای چنین سخن که صدچندانی

چون روی تراست نور روی تو حجاب ... زان روی زپیدایی خود پنهانی

فلا یدرك الحقّ إدراکه نفسه.

پس عالم ادارك نمی کند حق را، چنانکه ادراك می کند خود را به ذوق و وجدان، ازآنکه مدرك گشتن چیزی بحسب ذوق مر غیر خود رابدان قدر است که از این چیز در آن غیر باشد. و در عالم، از آن روی که عالم است و غیر حق است، چیزی از

---

(٦٤) قا: فرفع بلطفك انی من البیان.

حق نیست مگر حجب ظلمانیه و نورانیه. لاجرم ادراك او به ذوق مدرك نشود مگر به حجب.

و بر این تقدیر ضمیر «ادراکه» و «نفسه» عاید با عالم بود.

و می‌شاید که عاید باشد با حق، و معنی چنان بود که: عالم ادراك نمی کند حق را، چون ادراك کردن نفس خود را. چه عالم از آن روی که مظهر است مشتمل ۵
حق است. پس فی الجمله ادراك او می کند، امّا ممکن نیست که او را ــ چنانکه اوست ــ بشناسد، لاجرم در مخاطبه حق بگوید؛ بیت:

جمالِ روی خود را هم تو بینی کمالِ ذات خود را هم تو دانی
جهان پر آیتِ حسن تو لیکن چنین آیات را خواندن تو دانی

فلایزال فی حجاب لایُرفَع، ۱۰

پس همیشه محجوب است عالم از حق به انیّت خود، و قادر نیست بر حق معرفت حق و بر حق معرفت نفس خویش، که اگر نفس خود را شناختی، پروردگار خود را نیز شناختی، و گفتی بیگانگی نیست تومائی و ما، تو. و فایز نیست بر این معرفت مگر انسان کامل، و لهذا خلیفه وسیّد عالم گشت.

مع علمه بأنه متمیز عن موجده بافتقاره الیه. ۱۵

یعنی: عالم همیشه در حجاب است با آنکه تمیز خود را از موجد خویش می داند، [۲۵ ــ پ] و افتقار خویش بدو می‌شناسد، و غنای واجب را به ذات می داند. و علم بتمییز چیزی از غیر، مقتضی علم است به تمییز ین.

ولکن لا حظَّ له فی الوجوب الذاتی الذی لوجود[۶۵] الحق تعالی.

یعنی: عالم مفتقر است به موجد و متصف است به امکان، و اگر چه او را ۲۰
اتصاف به صفات الهیه هست، ولیکن او را هیچ حظّی نیست در وجوب ذاتی که وجود حق راست.

فلایدرکه أبداً.

پس ادراك نمی کند عالم حق را ابداً از حیثیت وجوب ذاتی، چه مدرك ادراك نمی کند چیزی را به ذوق و وجدان، مگر بدان قدر که در وی است از آنچه او را حظّی ۲۵
از وجوب ذاتی نیست. لاجرم نسبت از میان ایشان از این روی مرتفع است.

فلایزال الحق من هذه الحقیقة غیر معلوم علم ذوق و شهود، لأنه لا قدم للحادث

---

(۶۵) پا: لجود.

فی ذلك.

پس همیشه حضرت حق از روی حقیقت وجوب ذاتی غیر معلوم است به علم و ذوق و شهود، که این دو اقتضای حال می کنند زیاده بر مجرد اطلاع بر وجوب ذاتی.

فما جمع اللّه تعالی لآدم بین یدیه الا تشریفاً. و لهذا قال لابلیس: «ما منعك أن تسجد لما خلقت بیدی»؟ وما هو الاعین جمعه بین الصورتین: صورة العالم و صورة الحق، [وهما] یدا الخلق. ۵

پس جمع نکرد حق — عزّ و جلّ— از برای خلق آدم میان «یدین» خود که معبر است به صفات جمالیّه و جلالیّه، مگر از برای تشریف و تکریم او؛ کما قال اللّه تعالی: «و لقد کرمنا بنی آدم و حملنا هم فی البحر و البر»[۶۶]. و از این روی جامع جمیع صفات الهیّه گشت، و عین او متصف شد به جمیع صفات کونیه. پس حاصل ۱۰ شد نزد او همه ایادی معطیه واحده. و از برای این حضرت الهی ابلیس را گفت: «چه چیز منع کرد ترا از سجده کردن، چون او را به دو دست خویش آفریدم». و نیست این تشریفی، مگر از برای جامع بودن آدم در میان صورتین. یعنی: صورت عالم که آن حقایق کونیّه است، و صورت حق که آن حقایق الهیّه است. و این دو عبارت است از یدین حق — سبحانه و تعالی—. ۱۵

و صورت عالم را از آن جهت «ید» حق خواند که مظاهر اسماء و صفات است، و پیش از این از صفات جمالیّه و جلالیّه تعبیر به «یدین» کرده بود، و اینجا تعبیر به «یدین» از «صورتین» کرد تا تنبیه باشد، بدان معنی که در میان صفات جمالیّه و جلالیّه و در میان «صورتین» که حقایق کونیّه است درحقیقت مغایرتی نیست مگر در ظاهریّت و مظهریّت. ۲۰

وإبلیس جزءمن العالم [لم] تحصل له هذه الجمعیة.

و ابلیس جزوی است[۲۶—ر] ازعالم که حاصل نیست او را این جمعیت، چه او مظهراسم «مضلّ» است، و این اسم از اسماء داخله است در تحت اسمی که آدم مظهر اوست. لاجرم او را جمعیت اسماء و حقایق نباشد.

ولهذا کان آدم خلیفة، ۲۵

یعنی از برای حصول این جمعیت در آدم، آدم خلیفهٔ عالم گشت.

---

(۶۶) س ۱۷ ی ۷۰.

و إن لم يكن ظاهراً بصورة من استخلفه فيما استخلفه[٦٧] فيه؛ و إن لم يكن فيه جميع ما تطلبه الرعايا التي استخلف عليها لأن استنادها إليه فلا بدّ أن يقوم بجميع ما تحتاج اليه، و إلا فليس بخليفة عليهم.

يعنى اگر ظاهر نباشد به صورت آنكه او را استخلاف كرد، و اگر در او نباشد جميع آنچه طلب كنند رعايا كه او را برايشان استخلاف كرد، و قايم نباشد به جميع آنچه ايشان را بدان احتياج باشد خليفه نتواند بود بر ايشان. ۵

فما صحت الخلافة إلا للانسان الكامل،

پس خلافت درست نباشد مگر بر انسان كامل، و هر فردى را از افراد انسانيه نصيبى از اين خلافت هست كه بدين نصيبه به تدبير آنچه بدو متعلّق است قيام مى نمايد چون تدبير سلطان در مملكتش و تدبير صاحب منزل در منزلش. و ادناى آن ۱۰ تدبير شخص است در بدن خويش، و اين نصيبها او را به طريق وراثت از والد اكبر حاصل است، و خلافت عظمى انسان كامل راست، آرى؛ بيت:

از پشتِ پادشاهى مَسجودِ جبرئيلى ملك پدر بجوئى اى بى نوا چه باشد
تو گوهرى نهفته، در كاه و گل گرفته گر رخ ز گل بشويى، اى بى وفا چه باشد
بى سر شوىّ و سامان از كبر و حرص خالى وانگه سرى برآرى از كبريا چه باشد ۱۵

فأنشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم و صوره و أنشأ صورته الباطنة على صورته [تعالى]،

پس انشاء كرد صورت ظاهر او را كه موجود است در خارج از حقايق و صور عالم، و انشاء كرد صورت باطن او را كه موجود است در علم، و آن عين ثابته اوست بر صورت خويش، يعنى متصف به صفات و اسماء خود. ۲۰

ولذلك قال فيه «كنت سمعه و بصره» ما قال كنت عينه و أُذنهُ: ففرق بين الصورتين.

يعنى: براى آنكه حق ــ سبحانه و تعالى ــ صورت باطنه آدم را بر صورت ظاهر خويش آفريد در حق آدم فرمود: «من بينائى وشنوائى آدمم» و نگفت چشم و گوش آدمم. و سمع و بصر را كه از صفات سبعه است ــ كه أئمه سبعه اش خوانند ــ ۲۵ ذكر كرد، و عين و أُذن كه از جوارح صورت بدنيّه [۲۶ ــ پ] است و آلت سمع و بصر است، يادنكرد. پس فرق كرددرميان صورت ظاهر و باطن، اگر چه ظاهرمظهر باطن است.

(۶۷) قا: خليفة.

وهکذا هوفی کل موجود من العالم بقدرما تطلبه حقیقة ذلك الموجود.

یعنی: چنانکه حق و هویّت او ساری است در آدم —علیه السّلام— همچنین ساری است در هرموجودی ازموجودات عالم. ولکن سریان و ظهور او در هرحقیقتی از حقایق عالم بقدر استحقاق و قابلیت آن حقیقت است که هرموجود را است. شعر:

۵ به استعداد یــابد هر که ازما چیز کی یابد
نه اندربدو فطرت پیش از ین کان التی طینا

ولکن لیس لأحد مجموع ما للخلیفة؛

ولکن مجموع آنچه خلیفه را است، غیر او را نباشد.

فما فاز اِلا بالمجموع.

۱۰ مراد آنست که فایز نشد به مجموع، مگر خلیفه.

ولولا سریان الحق فی الموجودات وظهوره فیها بالصورة ماکان للعالم وجود، کما أنه لولا تلك الحقائق المعقولة الکلیة ما ظهر حکم فی الموجودات العینیة.

یعنی: اگر سریان هویّت حق درموجودات و ظهور او در ایشان به صورت یعنی به صفات نبودی، عالم [را] نه وجود بودی و نه ظهور، چنانکه اگر این حقایق کلّیه در ۱۵ قدیم قدیم است و در حادث حادث، و معروضات او از حقایق عینیه نبودی، هیچ حکمی از احکام اسماء و صفات حق به ظهور نپیوستی. لاجرم چنانکه عالم را بی‌سریان حق درموجودات به ذات و صفات وجود نیست، احکام و صفات حق را نیز بی‌حقایق عالم — که اعیان معقوله کلّیه است— ظهورنیست. بیت:

گر دوست بی نظیراست ما نیزناگزیریم ما را وجود ازوی، او را ظهور ازما

۲۰ **ومن هذه الحقیقة کان الافتقارمن العالم الی الحق فی وجوده:**

یعنی: از این ارتباط که ثابت است در نفس امر، محقّق است افتقار عالم به حضرت حق در وجود.

فالکل مفتقرما الکل مستغن * هذا هوالحق قد قلناه لانکنی

یعنی: هریکی را ازعالم به حضرت حق در وجود و رب او بواسطه ارتباط افتقار ۲۵ متصور است، امّا عالم در وجود و کمالاتش مفتقر است به ربّ، وامّا ربّ را درظهور او وظهور اسماء و صفاتش عالم را در کار است. پس افتقار درهمه هست و از همــه، از این روی استغنا منتفی است. و آنچه گفتیم حق آن است، و ما ازبرای ارشاد طالبان ستر حق نمی کنیم.

فان ذكرت غنيّاً لاافتقار به* فقد علمت الذی بقولنا نَعْنِى

یعنی: پس اگر تو ذکر کنی که به حکم «والله غنی عن [۲۷ ــ ر] العالمین[۶۸]» ملاحظه افتقار را در جانب رب مجال نیست، گوئیم: هر آینه از آنچه بتقدیم رسید به تحقیق دانستی که سخن ما در ارتباط است میان حق وعالم، واین بواسطهٔ اسمائی است که به ذوات خود طلب عالم می کنند. پس این اسماء را در ظهور افتقار هست به عالم، نه ذات الهیّه را که آن از حیثیت او بی او از عالم و عالمیان مستغنی است. ۵

فالكل بالكل مربوط فليس له * عنه انفصالٌ خذوا ما قلته عنی

پس ارتباط درهمه متحقق است، لاجرم نیست عالم را انفصال ازحق. بگیرید بطریق قبول و اذعان آنچه به شما رسانیدم از حقایق عرفان، زیرا که حدیث اهل الله و مقالات مقرّبان درگاه اله بیت: ۱۰

مردگان کهنه را جان می دهد — تاج عقل ونور ایمان می دهد
گه سوارت می کند برپشت رخش — دل مدزد از دلربای روح بخش
سر مدزد از سرفراز تاج ده — کو زپای دل گشاید صد گره
تاکه گویم درهمه ره زنده کو — سوی آب زندگی پوینده کو؟

فقد علمت حكمة نشأة أعنی صورته الظاهرة، ۱۵

پس به تحقیق دانستی حکمت نشأت جسد آدم را، اعنی صورت ظاهر او را، و آن حکمت ظهور احکام اسماء و صفات است در این نشأت.

وقد علمت نشأة روح آدم أعنی صورته الباطنة،

و هر آینه دریافتی حکمت نشأت روح آدم را، أعنی صورت باطنه او را، و آن حکمت ربوبیّت و خلافت است برعالم. ۲۰

فهو الحق الخلق.

پس آدم حق است به اعتبار ربوبیّت اومر عالم را، و به اعتبار اتصاف به صفات الهیّه؛ و خلق است به اعتبار جسدش. بیت:

ای تو بفکرت دو یی خون حبیب ریخته — نیك نگر که او توئی، ای توز خود گریخته

*

۲۵

تن مرکب تست حق تن رابشناس — بل راکب مرکب بدن رابشناس
ازخود به خدا ره نتوانی بردن — ازخود به خود آو خویشتن رابشناس

---

(۶۸) س ۳ ی ۹۷.

وقد علمت نشأة رتبته و هی المجموع الذی به استحق الخلافة.

و بدرستی که دانستی نشأت رتبت او را که عبارت است از روحانیّت و جسمانیّت که بدین مجموع آدم استحقاق خلافت یافت، چه به نشأت روحانیّت آخذ است از حق، و به نشأت جسمانیّت مبلّغ است به خلق؛ و کمال دولت بدین مجموع است که [۲۷ـپ] استفاضه و افاضت بی مناسبت متصوّر نیست. و لهذا قال تعالی: «و لو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً وللبسنا علیهم ما یلبسون[۶۹]». یعنی: اگر رسول را ملك ساختمی، هر آینه به صورت بشر فرستادمی تا به حکم مجانست تبلیغ امر کردی.

فآدم هو النفس الواحدة التی خلق منها هذا النوع الانسانی،

یعنی: چون دانستی که آدم که خلیفه است بر عالم و مدبّر اوست، پس آدم در حقیقت نفس واحده است که عقلش خوانند. و آن روح محمدی است در حقیقت، که ظاهر می گردد در این نشأت عنصر یه که «اوّل ماخلق اللّه نوری» اشارت است بدان، و «کُنْتُ نبیّاً و آدم بین الماء والطین» عبارت است از آن، و نوع انسانی، بلکه جمیع انواع مخلوق است از آن نور.

و تحقیق سخن آنست که حقیقت انسانیه را در جمیع عوالم مظاهر است. پس مظهر اوّل او در عالم[۷۰] جبروت روحی است مسمّی به عقل اوّل. پس آدم اوّل اوست، و حوّا نفس کلّیه است که از پهلوی چپ آدم مخلوق است. و مراد از این جانب ایسر جانبی است که یلی خلق است، و یمین او جانبی است که یلی حق است. و در عالم ملکوت نفس کلّیه است که در اجسام است، و در عالم ملك ابوالبشر است.

و مراد [در] اینجا از آدم عالم[۷۱] جبروت و ملکوت است که خلیفه است ازلاً و ابداً. اما در فتوحات می فرماید: «ظهر من أجسام الإنسانیه کان آدم علیه السّلام». و مراد از آدم عالم ملك است که ابوالبشرش خوانند.

وهو قوله تعالی: «یا أیُّها الناسُ اتّقُوا ربّکُمُ الذی خَلَقکُم من نَفْسٍ واحِدَةٍ و خَلَقَ منها زَوْجَها وَبثَّ منهما رِجالاً کثیراً وَنِسَاءً».

یعنی: آنچه ذکر کردیم معنی این آیت است حق ـسبحانه و تعالیـ می فرماید که: «ای آدمیان بترسید از پروردگار خود که شما را از نفس واحده آفرید،

---

(۶۹) س ٦ ی ۹.

(۷۰) قا: علم.

(۷۱) قا: از+ عالم.

وجفت آن نفس هم او پیدا کرد، و از این دو جفت مردان و زنان بسیار بپراکند».
معنی آیت، به نسبت با عالم جبروت آنکه: بترسید از پروردگار خود که شما را از عقل اوّل بیافرید، و روح او را که نفس کلیّه است از او پیدا کرد، و رجال کثیر و نساء در این عالم عقول و نفوس [72] مجرده‌اند، و به نسبت با عالم ملکوت نفس واحده، نفس کلیه است، و جفت او طبیعت کلّیه و رجال نفوس ناطقه مجرده، و نساء نفوس منطبعه و باقی قویٰ، به نسبت با عالم ملک خود ظاهر است. ۵

فقوله: «اتقوا ربکم» اجعلوا ما ظهر منکم وقایة لربکم، و اجعلوا ما بطن منکم، و هو ربکم، وقایة لکم: فان الأمر ذمٌّ و حمدٌ: [۲۸ ــ ر] فکونوا وقایته فی الذم و اجعلوه وقایتکم فی الحمد تکونوا أدباء عالمین.

چون شیخ استشهاد به آیت کرد، به ذکر مطلع آن قیام نمود و سالک را در حضرت حق تأدّب تعلیم داد تا نوریّت او ز یادت شود، و در مهالک اباحت نیفتد؛ چه توحید افعال مقتضی استناد خیر و شرّ است به حق، پس اگر سالك هر دو را به حق اسناد کند، پیش از زکاء وطهارت نفس، شاید که در بوادی اباحت هلاك شود، و بعد از طهارت نفس به اسناد قبایح به حق موسوم گردد بسبب اساءت ادب. لاجرم «اتقاء» را به معنی «وقایة» دانست و گفت معنی آیت اینست که وقایت سازید آنچه ظاهر است از شما که آن جسد است با نفس منطبعه مر پروردگار خود را؛ یعنی نسبت کنید نقایص را با نفس خویش تا **وقایه** رب خود باشید در ذمّ، و آنچه از شما باطن است و آن روح است که تربیت شما می کند، وقایه خویش سازید در حمد؛ یعنی نسبت کنید کمالات را به رب خود. چنانکه حق ــ سبحانه وتعالی ــ از زبان ملایکه خبر می دهد که: «سبحانك لاعلم لنا الاما علمتنا [73]». چه امر ذمّ است و حمد. پس شما **وقایه** او باشید [74] در ذمّ، و او را وقایه خود سازید در حمد، تا سلوك مسالك ادب و انتهاج مناهج علم بتقدیم رسانیده باشید، و در سنّت کمالات به حق شما را از ظهور انیات و تقید به قید هستی خلاصی دست دهد، و شیطان [75] بر شما سلطان نباشد. آری، بیت: ۱۰ ۱۵ ۲۰

علتی برتر ز پندار کمال نیست د رجان تو ای مغرور ضال ۲۵

---

(۷۲) پا: + نفوس.
(۷۳) س ۲ ی ۳۲.
(۷٤) پا: باشد.
(۷۵) قا: شیطان + را.

وشیخ درحکمت قدریّه می گوید: «لاقدرة ولافعل إلا للّه خاصة».

لاجرم سرمایهٔ هر کمال و پیرایه جمال اوست، بلکه اگر تحقیق کنی نسبت فعل و اقتدار به ما، هم از آن روی بود کو ما شد. خواجه —قدّس اللّه سرّه— می فرماید؛ بیت:

درچشم تو گرچه شکل بسیار آمد / چون در نگری یکی بتکرار آمد

۵ گرقدرت وفعل هست مارا نه زماست / زآنست که حق به ما پدیدار آمد

ثم إنه تعالی أطْلَعَهُ علی ما أوْدع فیه و جعل ذلك فی قبضتَیه: القبضةُ الواحدة فیها العالم، و القبضة الأخری فیها آدم و بنوه. و بیّن مراتبهم فیه.

یعنی بعد از آنکه حق —سبحانه و تعالی— آدم را ایجاد کرد، و متّصف گردانید به صفات خویشتن، و عَلَم خلافت او برسرملک برافراخت، اورامطلع ساخت بر آنچه در حقیقت او از اسرار الهیّه و معارف [۲۸—پ] حقیقیه و دیعت نهاد. کما قال ۱۰ اللّه تعالی: «علّم آدم الاسماء»[۷٦].

واین مودع رادردوقبضه خویش گرفت که یکی تجلّی اوست به قدرت ایجاد در عالم کبیر، و دیگر ظهور او به کمالات درعالم صغیر. یا خود قبضتین از این عالمین عبارت است تا مراد از دو قبضه صفات فاعلیه و قابلیه بود. پس در یك قبضهٔ او عالم ۱۵ است اعنی اعیان موجودات بر سبیل تفصیل، و در قبضهٔ دیگرش آدم و ابنای او که مشتمل اندبر کلّ موجودات علی الاجمال.

و مراتب بنی آدم را درآدم بیان کرد. کما فی الحدیث: «ان اللّه تعالی مسح بیده ظهر آدم و اخرج منه بنیه مثل الذر»، الحدیث.

یا معنی آن باشد که بیان کرد مراتب ایشان را در حق و مقادیر درجات ایشان ۲۰ را در ارتقا به جناب مطلق.

و لما أطلعنی اللّه فی سری[۷۷] علی ما أودع فی هذا الامام الوالد الاکبر، جعلت فی هذا الکتاب منه ما حدَّ لی لاما وقفت علیه، فان ذلك لایسعه کتاب لاالعالم الموجود الآن.

شیخ —قدّس اللّه سرّه— می گوید: چون حضرت الهی به فیض فضل نامتناهی ۲۵ مرا در سرّ من اطلاع داد بر آنچه ودیعت نهاد در تن امام والد اکبر که آن آدم حقیقی است، و مسمّی است به روح محمدی —چه آدم ابوالبشر والد کبیر است— درج کردم

(۷٦) س ۲ ی ۳۱.

(۷۷) پا: فی سمالی.

در این کتاب از آنچه دانستم همان قدر که تحدید و تقدیر کرده شد، نه آن قدر که برآن اطلاع یافتم، چه کتاب ازاحاطهٔ آن قاصر است بلکه همهٔ عالم که حالی موجود است سعت احاطهٔ آن ندارد. بیت:

گردم فرو خواهد شدن ز ین رازنتوان زد دمی   خاموش کن خاموش کن تا برنجوشد عالمی

فممّا شهدته مما نودعه فی هذا الکتاب کما حدّه لی رسول اللّه صلّی اللّه علیه وسلم : حکمة الهیة فی کلمة آدمیة، وهو هذا الباب. ۵

پس بعضِ از آنچه در یافتم از آن اسراری که در این کتاب ودیعت می نهم بدان اندازه که رسول ــ علیه السّلام ــ نهاده است، حکمت الهیه است در کلمهٔ آدمیه[۷۸] . و آن این باب است که **بتقدیم رسید و به شرح آن قیام نموده شد.**

ثم حکمة نفثیة فی کلمة شیثیة. ۱۰
ثم حکمة سبُّوحیة فی کلمة نوحیّة.
ثم حکمة قدوسیة فی کلمة ادریسیّة.
ثم حکمة مُهیّمیّة فی کلمة ابراهیمیة.
ثم حکمة حقیة فی کلمة اسحاقیة.
ثم حکمة علیّة فی کلمة اسماعیلیة. ۱۵
ثم حکمة روحیة فی کلمة یعقوبیة.
ثم حکمة نوریة فی کلمة یوسفیة.
ثم حکمة احدیة فی کلمة هودیة.
ثم حکمة فاتحیة فی کلمة صالحیة.
ثم حکمة قلبیة فی کلمة شعیبیّة. ۲۰
ثم حکمة ملکیة فی کلمة لوطیة.
ثم حکمة قدریة فی کلمة عُزَیریة. [۲۹ ــ ر]
ثم حکمة نبویة فی کلمة عیسویة.
ثم حکمة رحمانیة فی کلمة سلیمانیة.
ثم حکمة وجودیة فی کلمة داودیة. ۲۵
ثم حکمة نَفَسیّة فی کلمة یونسیة.
ثم حکمة غیبیة فی کلمة ایوبیة.

---

(۷۸) قا: کلمه آدمیه + حکمت الهیه.

ثم حکمة جلالية فی کلمة يحياوية.
ثم حکمة مالکية فی کلمة زکرياوية.
ثم حکمة ايناسية فی کلمة الياسية.
ثم حکمة احسانية فی کلمة لقمانية.
ثم حکمة امامية فی کلمة هارونية.
ثم حکمة علوية فی کلمة موسوية.
ثم حکمة صمدية فی کلمة خالدية.
ثم حکمة فردية فی کلمة محمّديّة.

وجه تخصیص هر کلمه به حکمتی که بدو منسوب است در مواضعش مذکور خواهد شد، ان شاء اللّه تعالی و هوالموفق.

و فص کل حکمة الکلمة التی تنسب اليها. فا قتصرت علی ما ذکرته من هذه الحکم فی هذا الکتاب علی حد ما ثبت فی أم الکتاب. فامتثلت ما رسم لی، و وقفت عند ما حدَّ لی، ولو رمت زيادة علی ذلك ما استطعت، فان الحضرة تمنع من ذلك و اللّه الموفق لارب غيره.

یعنی محل نفوس هر حکمت کلمه روح پیغامبری است که آن حکمت بدو منسوب است. پس اقتصار کردم بدان قدر که از حکمتها در این کتاب آوردم بر وفق و اندازه آنچه ثابت شد در أمّ الکتاب، و آن حضرت علمیه است که اصل کتب الهیه اوست.

پس امتثال کردم به آنچه مأمور شدم، و وقوف کردم نزد خدایی که اندازه کرده شده است. و اگر زیاده بر این می‌خواستم بدان استطاعت نمی‌یافتم؛ یعنی اگرچه به عون عنایت الهی مرا احاطه به اسرار نامتناهی حاصل است که مودع است در آدم ــ علیه السّلام ــ امّا چون حرکات و سکنات واقوال و افعال من به امر حق است، و [به] ارادت اوست، اگر به ارادت نفس خویش خواهم که چیزی بر آنچه او تعین کرده است زیاده کنم غیرت الهیّه مرا منع می‌کند، و نمی‌گذارد که بر آن اقتدار یابم. آری،

بیت:

گرچه داناست نام من لیکن تا نگوید: بدان! نمی‌دانم

و از برای این معنی حضرت پروردگار غیور در مخاطبهٔ حبیب خویش می‌فرماید: «لیس لک من الأمر شیء و ما علیک الا البلاغ ان انت الا نذیر». و

خدای است توفیق دهنده که غیر او پروردگاری نیست. بیت:

بی‌عنایات حق و خاصان حق　　گر مَلک باشد سیاهستَش ورق
این همه گفتم ولیک اندربسیج　　بی عنایات خدا هیچم هیچ

واللّه المرشد و من ذلك: **[۲۹ــپ]**

[۲]

فص حکمة نفثیّة فی کلمة شیثیّة

«نفث» در لغت آهسته در دمیدن است، و اینجا عبارت است از القای حق علوم وهبیه و عطایای الهیه را در دل این نبی. قال رسول اللّه ـ صلّی اللّه علیه وسلّم ـ: «ان روح القدس نفث فی روعی ان نفساً لن تموت حتی تستکمل رزقها ألا فاجملوا فی الطلب».

۱۰ و معنی «شیث» در لغت عبرانیه «هبة اللّه» است. و چون آدم ـ علیه السّلام ـ تعین اوّل اجمالی بود و مرتبهٔ او مشتمل بر جمیع مراتب عالم، و حضرت سبحانی خواست که تبیین وتفصیل کند آن اجمال را بحسب نفس رحمانی که عبارت است از انبساط وجود بر اعیان ثابته از حضرت وهاب وجواد که بر این دو متفرّع است مبدی و خالق؛ و مبدائیت و موجدیت بعد از مرتبهٔ الهیت است. و این مرتبه حاصل نمی‌شود مگر

۱۵ به نفث رحمانی در وجود اعیانی، تا ظاهر باشد چنانکه باطن بود. لاجرم شیخ حکمت نفثیه را بعد حکمت الهیّه آورد، و آن را تخصیص کرد به کلمهٔ «شیثیه» که بعد از تعین اولی و مظهر تجلّی وجودی است. پس اسم او مطابق مسمّاش آمد.

و چون تعین او بحسب فیض وجودی و مِنْحت وهبی است، شیخ ـ قدّس اللّه سرّه ـ شروع کرد در تحقیق عطایا و بیان اقسام آن، و فرمود:

۲۰ **اعلم أن العطایا و المنح الظاهرة فی الکون علی ایدی العباد و علی غیر أیدیهم علی قسمین: منها مایکون عطایا ذاتیة و عطایا اسمائیة و تتمیز عند اهل الاذواق.**

یعنی: عطایا و منح ظاهره در کون و حاصله در وجود خارجی بر دست عباد یعنی بواسطهٔ ایشان، چون علم حاصل متعلم و مرید را از معلم و شیخ، و چون عرفان حاصل مر کاملان را از انبیا و ارواح ایشان، و بر غیر دست عباد، چون علم حاصل

۲۵ متعلم و مرید را از باطن ایشان بی تعلیم معلم و ارشاد شیخ، منقسم می‌شود بر دو قسم که آن عطایای ذاتیّه است و عطایای اسمائیّه.

و مراد از عطایای ذاتیّه آنست که مبدأ او ذات باشد بی آنکه اعتبار کرده شود به او صفتی از صفات، اگر چه حصول آن عطایا از ذات بی‌واسطهٔ اسماء و صفات

نتواند بود؛ از آنکه تجلّی نمی‌کند ذات حق ــ سبحانه و تعالی ــ بر موجودات مگر از ورای حجابی از حجب اسماء و صفات.

و مراد از عطایای[1] اسمائیه آنست که مبدأ او صفتی باشد از صفات، از حیثیت تعیّن و امتیازش از ذات.

و عطایای ذاتیه را مراتب است: ۵

اوّل فیض اقدس است که فایض می‌شود از ذات حق هم برذاتش، و حاصل می‌گردد از او اعیان و استعداداتش.

و دوم آنکه فایض می‌شود [۳۰ــر] بر طبایع کلیّه خارجیّه از این اعیان.

و سیوم آنکه فایض می‌شود از آن طبایع بر اشخاص موجوده بحسب مراتب ایشان. ۱۰

و این عطایای ذاتی همیشه احدی النعت است کقوله تعالی: «وما أمرنا إلا واحدة کلمح بالبصر»[2]. و بحسب اسماء و صفات و مظاهر و قوابل آن متکثّر و متعدّد است. و عطایای اسمائیه بخلاف اینست چه صادر از اسم رحیم را مضاد آنست یا صادر از اسم منتقم از برای تقیّد هر یك به مرتبه معیّنه. و مصدر عطای ذاتی از روی اسماء اسم «اللّه» است و «رحمن» و «ربّ» و غیر آن از اسماء ذات، چنانکه بیان کرده آمد در مقدّمات. ۱۵

و اهل کشف و شهود در میان دو عطا ادراك فرق می‌کنند در حال حصول فیض و تجلی، و منبع فیضان هر یك را به میزان خاصی که ایشان را از کشف حاصل است در می‌یابند.

و مراد از اهل ذوق آن طایفه‌اند که حکم تجلّیات از مقام روح و قلب نازل می‌شود به مقام نفس و قوای ایشان، که گوئیا آن را به حسّ ادراك می‌کنند و به ذوق در می‌یابند، بلکه آثار آن لایح می‌شود از وجوه ایشان. قال اللّه تعالی: «تعرف فی وجوههم نضرة النعیم»[3]. ۲۰

و این مقام کمّل و افراد است، و حق ــ سبحانه و تعالی ــ تجلّی نمی‌کند به اسماء ذاتیّه مگر بر ایشان. و ازآثار[4] تجلّیات که بر چهرهٔ ایشان واضح و پیدا، و از انوار ۲۵

---

(۱) پا: عطایا.

(۲) س ٥٤: ی ٥٠.

(۳) س ۸۳ ی ۲٤.

(٤) قا: از+ آثار.

اشراقات که بر سیمای ایشان لایح و هویداست، دیدهٔ نظاره کنان خیره گردد تا آن کاملان گویند؛ بیت:

چه خیره می نگری در رخ من ای دانا — مگر که در رُخم است آیتی از آن سودا
مگر که بر رخ من داغ عشق می بینی — میان داغ نبشته که «نحن نزلنا»
۵ بحق این دل و یران و حسن معمورت — خوش است گنج خیالش دراین خزانهٔ ما

کما أن منها مایکون عن سؤال فی معیّن و عن سؤال فی غیر معیّن.

انقسام عطایای ذاتیه و اسمائیّه را که صادر از جهت فاعل است، تشبیه می کند به انقسام آن به قسمین، از جهت قابل که یکی از این دو قسم آنست که به سؤال لفظی و طلب ظاهری بنده باشد. و طلب امری معیّن کند چون طلب علم و یقین ۱۰ با تعیین مطلوب نکند، و گوید: «اللهم اعطنی مافیه مصلحتی فانک اعلم بحالی مافیه صلاحی». یعنی خداوندا مرا آن دِه که آن بِه، چون صفت تو «ان اللّه بصیر با لعباد»[۵] است درك مراد درترك تعیین مراد است. بیت: [۳۰-پ]

تا دل زمراد خویش برداشته ام — سر بر فلک نهم برافراشته ام
چون مصلحت مرا تُوبِه می دانی — من مصلحت خود به تو بگذاشته ام

۱۵ **و [منها] مالایکون عن سؤال،**

و قسم دوم آنکه به سؤال لفظی نباشد، اگر چه بر زبان حال و استعداد از سؤال چاره نیست.

سواء کانت الأعطیة ذاتیة أو أسمائیّة.

یعنی: خواه عطایای ذاتیّه باشد و خواه اسمائیّه.

۲۰ **و المعیّن کمن یقول یا رب أعطنی کذا فتعیّن أمراً مالا یخطرله سواه و غیر المعیّن کمن یقول أعطنی ما تعلم فیه مصلحتی ـــ من غیر تعیین ـــ لکل جزء من ذاتی من لطیف و کثیف.**

پس معیّن چون سؤال آن کس که تعیین مراد کند، و سرّعرفان و نور ایقان خواهد، و غیر آن به خاطرش خطور نکند، لاجرم عطا به قدر سؤال باید نه به اندازهٔ بخشش ۲۵ بی غایت ذوالجلال که آن معبرّ است به «مالا عین رأت ولا اذن سمعت ولاخطر علی قلب بشر».

---

(۵) س ۴۰ ی ٤٤.

و غیر معین چون سؤال آن عارف که دل از تصرف وتعیین مراد برداشته باشد، و کار مصلحت خویش به کارساز گذاشته، و گوید: از تو آن می خواهم که تو دانی که مصلحت من در آن است، بی آنکه تعیین کنم مطلوبی را از برای هر جزوی از ذات خود که آن جزئی لطیف باشد چون روح و قلب و عقل و قوای آن، یا کثیف چون اعضا و قوای بدنیّه. چنانکه رسول ــعلیه السّلام ــ در باب تعیین مراد فرمود: «اللهم اجعلنی فی قلبی نوراً و فی سمعی نوراً و فی بصری نوراً». حضرت حبیب از برای تعلیم طالبان طلب نتیجه قرب نوافل می کند که نور و بینائی و دانائی دل او حق باشد تا تواند گفت؛ بیت: ۵

ای آنکه توئی حیات جان جانم　　در وصف تو گرچه عاجز و حیرانم
بینائی چشم من توئی می بینم　　دانائی عقل من توئی می دانم ۱۰

و السائلون صنفان: صنف بعثه علی السؤال الاستعجال الطبیعی فان الانسان خلق عجولاً.

یعنی: خواهندگان به زبان قال به طریق سؤال دو گروه اند: یکی آنکه استعجال طبیعی او را برآن داشته باشد که طلب کمال از حضرت منّان پیش از حصول آن کند، چه تعجیل در خلقت انسان جبلّی است. کما قال تعالی: «خلق الانسان عجولا[۶]». ۱۵

و الصنف الآخر بعثه علی السؤال لما علم أنَّ ثمّ اموراً عند الله قد سبق العلم بأنها لا تُنال اِلا بعد السؤال، فیقول: [۳۱ــر] فلعل ما نسأله فیه سبحانه یکون من هذا القبیل، فسؤاله احتیاط لما هو الأمر علیه من الامکان:

یعنی: صنف دیگر آنست که باعث سؤال اطلاع اوست بر آنکه بعضی مطالب و مرادات و مآرب و حاجات از آن قبیل است که انجاح و اسعافش از حضرت ایزد متعال مشروط است به دعا و سؤال. لاجرم می گوید: شاید که مطلوب من از قبیل مشروط به سؤال ودعا باشد. پس از برای احتیاط، اختیار سؤال می کند. ۲۰

و هو لایعلم ما فی علم الله و لاما یعطیه استعداده فی القبول، لأنه من أغمض المعلومات الوقوف فی کل زمانٍ فردٍ علی استعداد الشخص فی ذلک الزمان. ۲۵

یعنی: خواهنده نمی داند که در علم ذوالجلال چه کمال از برای او متعیّن است، و هم نمی داند که در هر وقتی از اوقات استعداد او حصول کدام جزوی می کند

---

(۶) س ۲۱ ی ۳۷.

از جزئیات، از آنکه اغمض معلومات اطلاع است در هر زمانی معین بر استعداد شخص در این زمان؛ چه اطلاع بر این موقوف است بر وقوف به جمیع آنچه در علم باری تعالی است یا در کتب، که آن کتب نسخه های[7] علم اوست. چون عقل اوّل که لوح محفوظ است، و نفس کلیّه که کتاب مبین است، و نفس منطبعه که کتاب محو و اثبات است، والاّ اطلاع ممکن نیست. کما قال تعالی: «وما تدری نفس ماذا تکسب غدا[8]».

ولو ما أعطاه الاستعداد السؤال ماسأل.

یعنی: اگر چنانچه استعداد او اقتضای سؤال نکردی، مسألت ننمودی؛ چه هر چه بر بنده جاری می‌شود در هر وقتی از اوقات از جمله مقتضیات استعدادات اوست. پس سؤال او نیز ناشی از استعداد او باشد.

فغایة اهل الحضور الذین لایعلمون مثل هذا أن یعلموه فی الزمان الذی یکونون فیه، فانهم لحضور هم یعلمون ما أعطا هم الحق فی ذلك الزمان و أنهم ما قبلوه الا بالاستعداد.

پس غایت اهل حضور و مراقبه که استعداد خود را در هر زمانی از ازمنه نمی‌داند، آنست که آنچه در زمان حاضر برایشان طاری شود دریابند و به حضور خود بدانند که بحسب استعداد در این زمان حق — سبحانه و تعالی — ایشان را از احوال چه عطا خواهد داد، و ادراك این معنی نیز کنند که قبول این میسّر نمی‌شود مگر بواسطهٔ استعداد. آری؛

به استعداد یابد هر که زان شه چیز کی یابد نه اندر بدو فطرت پیش از این کان التی طینا

و هم صنفان: صنف یعلمون من قبولهم استعدادهم، و صنف یعلمون من استعدادهم مایقبلونه[9]. [۳۱ — پ]

و ایشان دو گروه‌اند: یکی آنکه بواسطه قبول حالِ استعداد خویش دانند. چون اهل استدلال از اثر به موثر.

و دیگر آنکه از استعداد خویش بدانند که چه چیز قبول خواهند کرد چنانکه استدلال کنند از موثر به اثر.

---

(۷) پا: نسخه ها.

(۸) س ۳۱ ی ۳٤.

(۹) قاژ قبولهم.

هذا أتمّ مایکون فی معرفة الاستعداد فی هذا الصنف.

و تمامتر ین ادراك درمعرفت استعداد، معرفت صنف اخیر است که از استعداد راه به سر حد قبول برند. و صاحب این ادراك را اطلاع به عین ثابتهٔ خو یش و به احوال آن می باید بلکه به اعیان دیگران و احوال ایشان، تا به مشاهدهٔ اعیان و مطالعهٔ اقوال آن در علم حق از جمله مقر بانی باشد که «فی کتاب مرقوم یشهده المقرّبون»[۱۰] بیان قرب ایشان می کند، و این طایفه اند که فوج طالبان را از حضیض نقصان به اوج کمال توانند رسانید. ۵

و من هذا الصنف من یسأل لا للاستعجال و لا للامکان، و اِنما یسأل امتثالاً لأمر اللّه تعالی فی قوله: «ادعونی أستجب لکم». فهو العبد المحض؛

و بعضی از صنف سایلان از آن قبیل است که به حضور دایمی عارف استعداد خو یش است و مطلع بر آنچه فایض می گردد از تجلّیات حق بر وی، بحسب استعداد او. لاجرم طلب او از برای استعجال است و نه از برای تصوّر امکان حصول مطلوب به شرط سؤال، بلکه برای امتثال امر حضرت ذوالجلال است که می فرماید: «ادعونی استجب لکم[۱۱]». ۱۰

پس بندهٔ محض و عبد تام در عبودیت اوست که صرف همت بر نیلِ مقصود نمی کند، بلکه سؤال لفظی او از برای امتثال امرِ سیّد خو یش است. پس می گو ید؛ بیت: ۱۵

چون طمع خواهد زمن سلطان دین — خاک بر فرق قناعت بعد از این
او گدایی خواست، شاهی چون کنم — او مذلت خواست، عزت کی تنم[۱۲]

ولیس لهذا الداعی همة متعلقة فیما سأل فیه من معیّن أو غیر معین، و اِنما همته فی امتثال أوامر سیّده. ۲۰

یعنی: همت این داعی نه متعلق به مصادقت حاجات و حصول مقاصد و مرادات است بلکه همّت او مصروف به امتثال اوامر حضرت رفیع الدرجات است. بیت:

---

(۱۰) س ۸۳ ی ۲۱.

(۱۱) س ٤۰ ی ٦۰.

(۱۲) تنم = توانم.

مرادش مرادِ نگار است و بس — مر او را غم عشق یار است و بس
رضا داده بر قهر و بر لطف یار — مر او را به فردوس و دوزخ چه کار

چه او مبرّاست از طلب غیر حق، و معرّا است [۳۲ـر] از مشاهده غیر جمال مطلق. نه او را میل مطالب دنیویه، نه رغبت مآرب اخرویه؛ بل نظره علی الحق جمیعاً فی مقام وحدته و تفصیلاً فی مظاهره. لاجرم گوید؛ بیت:

دل من غیر او نمی داند — چون همه اوست، خود که را داند

فاذا اقتضی الحال السؤال سأل عبودیة و اِذا اقتضی التفویض و السکوت سکت.

پس اگر حال مقتضی سؤال باشد، سؤال لفظی از روی عبودیت و امتثال به تقدیم رساند، و اگر حال اقتضای تسلیم و سکوت کند، ساکت شود و گوید؛ بیت:

در بحر صفات ذات بی چون و چرا — کشتی صفتیم فتاده، نه دست نه پا
ملاح ارادت است بر من حاکم — گروقفه و گر سیر کند در دریا

فقد ابتُلی أیوب علیه السّلام و غیره و ما سألوا رفع ما ابتلا هم اللّه به، ثم اقتضی لهم الحال فی زمان آخر أن یسألوا رفع ذلك فرفعه اللّه عنهم.

ایوب در حالت ابتلاء، و غیر او نیز، در شداید محنت و بلاء مادام که حال ایشان مقتضی رفع بلاء نبود، طریق مصابرت پیش گرفتند، و رفع این بلاء از خدا خواستند، و چون حال مقتضی سؤال گشت و ارادت دوست باعث تضرع و ابتهال شد، فریاد برآورد که: «ربّه أنی مسنی الضر و أنت أرحم الرّاحمین[۱۳]». بیت:

نالم ایرا ناله ها خوش آیدش — از دو عالم ناله و غم بایدش

والتعجیل بالمسوٴل فیه و الابطاء للقدر المعین له عند اللّه تعالی.

یعنی: تعجیل در رسانیدن مطلوب و ابطاء در اعطای مرغوب بواسطهٔ آنست که حق ـــ سبحانه و تعالی ـــ مرامری را مقدّر به وقتی ساخته و موقوف به زمانی گردانیده.

فاذا وافق السؤال الوقت أسرع بالاجابة، و اذا تأخر الوقت اِمّا فی الدنیا و اِمّا الی الآخرة تأخرت الاجابة: [ای المسوٴل فیه] لا الاجابة التی هی لبیك من اللّه فا فهم.

پس اگر سؤال موافق وقت باشد، سرعت اجابت به حصول پیوندد، و مسؤل فی الحال دست دهد؛ و اگر وقت حصول مسؤل نرسیده باشد چون مطالب دنیویّه که گاه اجابت آن متأخر می گردد یا چون مقاصد اخرویّه. یعنی حصول مسؤل با وصول وقت

(۱۳) س ۲۱ ی ۸۳.

مقدر گردد نه اجابت که به معنیِ لبیك گفتن حق است که به سمت تأخر موسوم نیست؛ چه در حدیث صحیح آمده است [۳۲ــپ] که: «ان العبد اذا دعاء ربّه، یقول اللّه تعالی لبیك یا عبدی فی الحال من غیر تأخر عن وقت الدعاء».

و معنی لبیك از حضرت حق اجابت مسؤل است فی الحال، ولیکن ظهور آن موقوف است به وقت مقدّر، بلکه حضرت حق القا نمی کند دعا و طلب را در دل بنده، ۵ مگر از برای اجابت، و به سرِ او پیوسته این ندا در می رساند، بیت:

زیر هر اللّه تو لبیك ماست — وآن نیاز و درد و سوزت پیك ماست
نی ترا در کار من آورده ام — نی که من مشغول خویشت کرده ام
حیله ها[14] وچاره جو یهای تو — جذب ما بود و گشاد آن پای تو
جان جاهل زین دعا جز دور نیست — زانکه یا رب گفتنش دستور نیست ۱۰
بر دهان و بر دلش قفل است و بند — تا ننالد با خدا وقت گزند

پس بر مقتضی «وما تشاؤن إلاّان یشاءاللّه»[15] طلب هر طالب نشأه نیل مطلوب است، و به حکم «یحبّهم و یحبّونه»[16] عشق هر محب نتیجه عشق محبوب.

اگر کسیت بگو یدکه خواست فایده نیست — بگوی خواست از او خاست چون بود بیکار
اگر نخواست مرا، پس چرام خواهان کرد — که زرد کرد رخم را فراق آن رخسار ۱۵

و أمّا القسم الثانی و هو قولنا: «ومنها مالایکون عن سؤال» فالذی لایکون عن سؤال فانما أُرید بالسؤال التلفظ به، فانه فی نفس الأمر لابد من سؤال إمّا باللفظ أو بالحال أو بالاستعداد.

یعنی قسم دوم که گفتیم که بعضی از عطایا[17] از این قبیل است که بی سؤال ۲۰ واصل می گردد، مراد از این سؤال به لفظ است، و اگر نه سؤال حالی یا استعدادی خود است مثال سؤال به لسان حال، چون قیام فقیر به حضرت غنی از برای طلب دنیا. و لسان حال افصح است از لسان مقال. قال الشاعر؛ بیت:

و فی النفس حاجات و فیك فطانة — سکوتی بیان عندکم و خطاب

✡

چه حاجت که گو یند حال من چون است؟ — چورو ی زردمن از خون دیده گلگون است ۲۵

---

(۱٤) قا: حلهای.
(۱۵) س ۷٦ ی ۳۰.
(۱٦) س ۵ ی ۵٤.
(۱۷) قا: عطایای.

و سؤال به لسان استعدادات چون سوال اسماء الهیّه است مر ظهور کمالات خود را، و چون سؤال اعیان ثابته است وجودات خارجیه را. و اگر این سؤال نبودی، هیچ موجودی به وجود نیامدی؛ چه ذات او بی‌نیاز است از عالمین.

کما أنه لایصح حمد مطلق قط اِلا فی اللفظ، أمّا فی المعنی فلابد أن یقیده الحال. فالذی یبعثك علی حمد اللّه هو المقیّد لك باسم فعلٍ أو باسم تنزیه. [۳۳-ر] ۵

یعنی: درنفس امر از سؤال چاره نیست، واین سؤال مطلق نمی‌تواند بود مگر در لفظ، چنانکه حمد نیز جز در لفظ مطلق نشاید که باشد؛ چه سؤال به لسان استعداد و حال مقیّد می کند مسؤل را بدانچه حال مخصوص و استعداد معیّن مقتضی آن باشد. وهمچنین حمد به لسان حال مقیّد می کند به حال ۱۰ معین که باعث می‌شود انسان را که به نوعی مقیّد گردد، و حق را حمد گوید به اسم فعل، چون «معطی» و «رازق» و «وهاب»؛ یا به اسم صفت اضافیّه، چون «علیم» و «حکیم» و «قادر». و حال به لسان استعدادات جزئیّه نیز بدین منوال است که آن مقید است به ازمنه مقیّده.

۱۵ بدانکه حقیقت حمد من حیث هی هی نه اورالسان است ونه حکم، و از حیثیت اطلاق و عمومش محمود او وجود است از حیثیت انبساط او بر اکوان، و لسان او قول ماست که «الحمدللّه علی کل حال»، و ازحیثیت تقیّدش به حالی از احوال محمود او نیز مقید باشد به اسم فعل یا صفت یا تنزیه. و سؤال نیز بر همین منوال بود.

و الاستعداد من العبد لایشعر به صاحبه ویشعر بالحال لأنه یعلم الباعث وهو الحال. فالاستعداد أخفی سؤال[18]. ۲۰

یعنی: صاحب استعداد را شعور نمی‌باشد به تفاصیل استعدادات جزئیه که مقتضی بود فیضان معانی جزئیه را بر وی؛ چه این اطلاع از شأن کمّل مالکان ممالك عرفان است و نه از دیار مبتدیان و نه از بی‌خبران ارباب احوال که متوسطان‌اند از سالکان مسالك ایقان. و صاحب حال را شعور به حال خویش باشد، و داند که باعث ۲۵ بر سؤال حال اوست و از حال و سؤال استدلال به استعداد تواند کرد.

و چون دانستی که استعداد خفی است، هر آینه سؤال به لسان استعداد هم

(۱۸) پا: سؤاله.

اخفی خواهد بود. پس حال سرّی است که بعضی را از آن جز صاحبش نداند، و صاحب استعداد واقف استعداد خویش نی، لاجرم آیت کریمهٔ «یعلم السرّو أخفی[۱۹]» اشارت به این هر دو تواند بود.

و تحقیق کلام این است که احوال ظاهره را غیر صاحب حال نیز دریابد چون شعور غنی به فقر فقیر محتاج، امّا وقوف بر استعدادات دست نمی‌دهد مگر افراد ۵ کاملان را که مطّلع باشند بر اعیان ثابته در علم حق ــ سبحانه و تعالی ــ.

و إنما یمنع هؤلاء من السؤال علمهم بأن اللّه فیهم سابقة قضاء. فهم قد هیّؤا محلّهم لقبول ما یردمنه وقد غابوا عن نفوسهم و أغراضهم. [۳۳ــپ]

یعنی: چون این طایفه دانستند که حضرت الهی را در حق ایشان حکمت است در قضای سابق بر وجود ایشان، و دریافتند که آنچه از خیر و شرّ و کمال و نقصان در ۱۰ ازل مقرّر گشته از وصول آن چاره نیست. لاجرم از تعبِ طلب استراحت کردند، و این علم منع کرد[۲۰] ایشان را از سؤال کردن چیزی از حق، و باعث شد بر تطهر محل تجلّیات و واردات[۲۱]، که قلب است، از دَرَن تعلّقات به امور فانیه، و بر قطع علایق کونیه، تا آینه قلوب طاهره ایشان مجلی گردد، و اعیان حقایق در وی پیدا آید، و قابل قبول واردات تجلّیات حق شود، و وارد غیبی منصبغ به صبغ محل نگردد، بلکه باقی ۱۵ باشد بر طهارتش تا ایشان را سبب غیبت از نفوس و اِعراض از اَعراض و فنا در حق و بقا به ذات مطلق تواند بود لاجرم،

اندیشه را رها کن و دل ساده شو تمام	چون روی آینه که به نقش ونگار نیست
چون ساده شد ز نقش همه نقشها در اوست	آن ساده رُوز رُوی کسی شرمسار نیست
چون روی آهنی ز صفا این هنر بیافت	تا روی دل چه یابد، کو را غبار نیست ۲۰
گویم چه یابد او، نه بگویم، خموش به	تا دلستان نگوید اورا که رازدار نیست

و من هؤلاء من یعلم أنّ علم اللّه به فی جمیع أحواله هو ما کان علیه فی حال ثبوت عینه قبل وجودها، و یعلم أن الحق لایعطیه اِلاما أعطاه عینه من العلم به وهو ما کان علیه فی حال ثبوته، فیعلم علم اللّه به من أین حصل. و ما ثمّ صنف من اهل اللّه أعلی و أکشف من هذا الصنف؛ فهم الواقفون علی سرّ القدر، ۲۵

---

(۱۹) س ۲۰ ی ۷.

(۲۰) قا: گردد.

(۲۱) قا: واردیات.

بدانکه حق تعالی رااسمائی است که آن مفاتیح غیب است، و آن را لوازم است مسمّی به اعیان ثابته، و همهٔ این مفاتیح و اعیان در غیب حق و حضرت علمیه اوست، و این همه شئون و اسماء داخل است در تحت اسم باطن. پس چون ارادهٔ حق متعلق به ایجاد ایشان شد تا متصف شوند به وجود در ظاهر، چنانکه متصف بودند به ثبوت در باطن، ایجاد کرد ایشان را به اسماء حسنی. و این اعیان است که متعلق می‌شود علم حق — سبحانه و تعالی— به ایشان، و ادراك می‌کند این اعیان و لوازم و احکامش را بر آنچه هست. و بیان این معنی نیز بتقدیم رسیده است که علم در مرتبهٔ احدیت عین ذات است مطلقاً[۲۲]، ودرواحدیت که حضرت اسماء وصفات است نسبتی است مغایر مر ذات را. پس موجود نمی‌شود در علم از این [۳۴—ر] حیثیت که نسبت است مگر آنچه نفس اعیان اعطای آن می‌کند. پس علم تابع باشد مر معلوم را بدین اعتبار.

چون این مقدّمه ممهد گشت، شروع به شرح معانی کنیم:

حضرت شیخ می‌فرماید که طایفه‌ای از این سبب که علم ایشان از سؤال منع می‌کند، آنست که یقین می‌دانند که حق به بنده در جمیع احوال تابع است مر آن امر را که عین ثابته عبد حالة الثبوت در غیب مطلق بر آن بود پیش از اکتسای خلعت وجود عینی، و به‌تحقیق درمی‌یابد که علم حق — سبحانه و تعالی— به عبد بی شبهه و ریب حاصل است از عین ثابته او در غیب، و چون بنده این معنی را دریافت — که آنچه از منافع مر او را حاصل است، وآنچه ازمضار بدو واصل، هم از اوست، حتی علم حق نیز تابع عین اوست— هیچ چیز از حق نتواند خواست، و به ذوق بشناسد که قبلهٔ مخاطبه عالم ربّانی — کرّم الله وجهه— در این ابیات اوست؛

شعر

دواءك فيك و ما تشعر — وداءك منك و ما تُبصِر
و تَزعم أنك جسم صغير — وفيك انطوى العالمُ الاكبر
وأنت الكتاب المبين الذی — بأحرفه يَظْهر المُضمر

*

ای عین تو نسخهٔ کتاب اول — مشروح در آن صحیفه اسرار ازل
احکام قَدَر چو بوده در وی مدرج — حق کرده به احکام کتاب تو عمل

---

(۲۲) قا: و+ مطلقاً.

لاجرم بعضی از اهل شطح از این مقام گویند: «الفقیر لایحتاج الی اللّه تعالی». و در میان اهل اللّه هیچ صنف اعلی از روی کمال واکشف از طریق حال از این صنف نیست؛ چه ایشان به حکم «موتوا قبل أن تموتوا» حدید البصر و مکشوف الغطاء عن النظر و مطلع بر سرّ قدراند. و این مشاهده حاصل نمی‌شود مگر بعد از فنای تام در حق و بقای کلی به بقای ذات مطلق، و بعد از تجلّی حق مر او را به صفت علمیه، تا از زمرهٔ راسخین در علم باشد. قال اللّه تعالی: «ولا یحیطون بشیء من علمه الا بما شاء»[۲۳].

و این اختصاص مر بنده را از حق بحسب عنایت سابقه است، و حصول این مرتبه متوجهان درگاه و مسافران راه را دست نمی‌دهد مگر در سفر ثانی از اسفار اربعه که عبارت است از سفر درحق به حق. و از اهل نظر این طایفه اند واقف بر سرّقدر، امّا همهٔ آن طایفه که وصول یافته‌اند به حق، و رجوع کرده به خلق، مطلع نیستند بر [۳٤ــپ]اسرار قدر، اگر چه خوارقِ عادات و غرایبِ حالات از ایشان بظهور آید، که عقلِ دراک از ادراک آن به عجز و قصور اعتراف نماید.

و هم علی قسمین: منهم من یعلم ذلك مجملاً، و منهم من یعلمه مفصلاً، و الذی یعلمه مفصلاً أعلی و أتم من الذی یعلمه مجملاً، فانه یعلم ما فی علم اللّه فیه اِمّا باعلام اللّه إیاه بما أعطاه عینُه من العلم به،

یعنی واقفان سرّقدر بر دو قسم اند:

یکی آنکه سرّ قدر را علی طریق الاجمال می‌داند، و بعضی آنکه بر طریق تفصیل می‌شناسند. و آنکه مفصلاً می‌دانند، اعلی و اتمّ است از آنکه مجملاً می‌دانند؛ چه عالم به تفصیل می‌داند آنچه علم حق بدان متعلق است از احوال عین ثابتهٔ عبد. و این علم شامل و معرفتِ کامل یا به اعلام حق باشد بنده را به آنچه عین او اعطا می‌کند از علم بدان طریق که القاء کند در روح و قلب بنده، و او را خبردار سازد که عین ثابتهٔ او اقتضا می‌کند این احوال معیّنه را، بی آنکه مطلع گرداند بر عین ثابته‌اش بطریق کشف.

واِمّا أن یکشف له عن عینه الثابتة و انتقالات الأحوال علیها الی ما لایتناهی،

یا حجاب از روی عین ثابته‌اش بر دارد، و بر طریان انتقالات احوال غیر

---

(۲۳) س ۲ ی ۲۵۵.

متناهیّه بر آن عین ثابته بنده را اطلاع دهد تا مشاهدهٔ این عین کند و مطلع شود بر[۲۴] جمیع لوازم و احوال ملحقه او علی التمام در هر مرتبه و مقام.

و اگر عین این عبد مظهر اسم جامع الهی باشد چون عین رسول ما ـ صلّی اللّه علیه و سلّم ـ اطلاع او بر عین خویش عین اطلاع باشد بر جمیع اعیان؛ چه عین او محیط ۵ اعیان است چون احاطهٔ آن اسم که این عین مظهر اوست مر جمیع اسماء را.

و اگر قریب باشد به آن عین در احاطه، اطلاع او بر اعیان بحسب آن تواند بود.

و اگر او را اصلاً احاطه نباشد، جز بر عین خویش مطلّع نشود.

و هو أعلی: فإنه یکون فی علمه بنفسه بمنزلة علم اللّه به لأن الأخذ من معدن ۱۰ واحد،

و صاحب کشف بر علم خویش از آن قسم دیگر اعلاست؛ چه علم او به نفس خود به منزلهٔ علم حق است بدو، از آنکه اخذ این هر دو علم از یك معدن است که آن عین ثابته عبد است.

و فرق در میان علمین آنست که علم حق بدان عین لذاته است نه بواسطهٔ امری ۱۵ دیگر. و علم عبد به عین خویش و احوالش بوساطت عنایت الهی. چنانچه می گوید:

إلا أنه من جهة العبد عنایة من اللّه سبقت له من جملة [۳۵ـر] أحوال عینه یعرفها صاحب هذا الکشف إذا أطلعه اللّه علی ذلك، ای علی أحوال عینه،

یعنی: این قدر هست که مشاهده عبد بطریق مکاشفه عین خویش را با جمیع احوالش کماهی عنایتی است از سوابق الهی. و عین این عنایت نیز از جمله احوال عین ۲۰ ثابته است. و صاحب این کشف نیز چون به عنایت حق مطلع شود بر احوال عین ثابته خویش، در می‌یابد که این عنایت هم از جملهٔ مقتضیات احوال عین ثابته اوست، لاجرم می گوید؛ بیت:

کان قندم، نیستان شکرم هم زمن می روید و من می خورم

امّا بدانکه عنایت حق و فیض پادشاه مطلق از وجهی **منقسم می شود به دو قسم:**

۲۵ قسمی آنست که عین ثابته به استعداد جود اقتضای آن می کند، و این عنایت که بحسب فیض مقدّس است، تابع است مر عین ثابته را.

(۲۴) قا: و + بر.

و قسمی دیگر آنکه ذات الهیّه مقتضی آنست به عین ثابته. و این عنایت بحسب **فیض اقدس** است که اعیان و استعداداتش اثری از آثار اوست. و **فیض مقدّس** نیز تابع است او را. و مراد شیخ ــقدّس سرّهــ قسم اوّل است، و لهذا نسبتش به احوال عین عبد کرد.

فإنه لیس فی وسع المخلوق إذا أطلَعه اللّه علی أحوال عینه الثابتة التی تقع صورة الوجود علیها أن یطّلع فی هذه الحال علی اطلاع الحق علی هذه الأعیان الثابتة فی حال عدمها لأنها نسبٌ ذاتیة لاصورة لها. ۵

یعنی: چرا گفتیم که این کشف در بنده عنایتی است از سوابق عنایات الهی، از آنکه در وسع بنده نیست که در آن هنگام که حق ــسبحانه و تعالیــ او را **مطلع ساخته است بر احوال عین ثابته‌اش که مطلع شود در این حال بر اطلاع حق بر این اعیان در حال عدمش؛ چه آن اعیان نسب ذاتیه** اند که آن را صورت نیست. ۱۰

و تحقیق کلام در این مقام آنست که اعیان ثابته علمی و خارجی نفس نسب نیستند، اما راجع اند به نسب ذاتیه، که آن صفات الهیه است. و از جهت شدت امتزاج و مناسبت اعیان را عین نسب دانست و حکم کرد به سلب صورت از اووالاّ اعیان عبارت است از صور معیّنه در حضرت علمیّه، و اعیان ممکنات خود در خارج بی صور صورت نمی‌بندد. ۱۵

فبهذا القدر نقول إن العنایة الالهیّة سبقت لهذا العبد بهذه المساواة فی إفادة العلم.

یعنی: علم حق سبحانه و علم عبد اگر چه از یک معدن است و از این معاهدت **[۳۵ــپ]** مستثنا است امّا این قدر است که علم عبد نیست مگر بعد از وجود و حصول صورتش، و علم حق به عین عبد پیش از وجود بود، و بعد از آن نیز هست؛ و علم عبدعنایت‌سابقه است از حق، و علم حق به سابقهٔ عنایت از غیر نیست، لاجرم از این وجه فرق در میان دو علم ظاهر می گردد. ۲۰

و من هنا یقول اللّه تعالی: «حتی نعلم» وهی کلمة محققة المعنی ماهی کما یتوهمه من لیس له هذا المشرب. ۲۵

یعنی :ازاین حیثیت که علم تابع معلوم است از وجهی حضرت حق در کلام مجید می‌فرماید: «تا بدانیم **مجاهدان‌وصابران** را از شما». یعنی متعلّق می‌شود علم ما به اعیان ثابتهٔ مجاهدین و صابرین. پس حاصل می‌شود علم بدین معنی که از اشخاص

انسانیه کدام مجاهد است و کدام صابر، و کیست که بدین **صفت نیست.**

اگر گوئی که: بر این تقدیر حصول حدوث علم حق لازم می‌آید بعد از آنکه نبوده است.

گوئیم: چون تعلّق علم به معلوم ازلی و ابدی است، حدوث حصول لازم نمی‌آید غایة ما فی الباب تقدّم معلوم بر تعلق علم و بر علم نیز لازم می‌آید، امّا چون تقدّم منتسبین بر نسبت تقدّم ذاتی است نه زمانی، حدوث زمانی لازم نمی‌آید. پس «حتی نعلم» کلمه‌ای است محققة المعنی در نفس امر، نه چنانکه گمان می‌برد محجوبی که او را این مشرب نیست. بیت:

گر مشرب صاف عاشقانش داری   اعیان ز صفات حق جدانشماری
دانایی اوچو با صفت منکر نیست   در دانش عینش چه درانکاری

و غاية المنزه أن يجعل ذلك الحدوث في العلم للتعلّق و هو أعلى وجه يكون للمتكلم بعقله في هذه المسألة، ولولا أنه أثبت العلم زائداً على الذات فجعل[۲۵] التعلّق له لا للذات. و بهذا انفصل عن المحقق من أهل اللّه صاحب الكشف و الوجود.

یعنی: غایت آن کس که تکلّم می‌کند به عقل خود در این مسأله بطریق برهان و تنزیه می‌کند حق را از سمت حدوث و نقایص آن، آنست که حدوث را راجع به تعلق دارد، و گوید: علم ازلی است و تعلّق او به اشیاء حادث به حدوث زمانی، تا لازم نیاید که لازم صفت ذات باشد. و این اعلای وجه است متکلّم را در این مسأله به نظری فکری. لاجرم اگر متکلّم علم را مطلقاً صفت زائد بر ذات ندارد، این تعلّق را نسبت می‌کند به علم نه به ذات، هر آینه از اهل تحقیق معدود گردد، و به ناهجانِ مناهج [۳۶ــر]حقیقت اتصال یابد. امّا بزاید داشتن علم مطلقاً بر ذات متکلّم منتقل گشت از اهل تحقیق، و به سلك ایشان منتظم نشد از آنکه محقّق قایل است بر این که علم عین ذات است در مرتبه‌ای مطلقاً و در مرتبه‌ای دیگر عین اوست از وجهی وغیرِ او از وجهی آخر. و مرتبهٔ اخیر به اعتبار بودن اوست به نسبتی از نسب ذاتیه. و چون مراد از محقّق در این مقام آنست که منکشف شده باشد او را احدیت حق، و متجلّی شده سریان وجود مطلق در مراتب وجودیه موجبه مرتعدّد و تکثّر را که موهم وجود اغیار تواند بود، و بحسب ذوق کشف امور را مشاهده کند بدآنچه هست شیخ ــ قدّس اللّه

(۲۵) پا: جعل.

سرّه ــ تعبیر کرد از محقّق به اهل اللّه و صاحب کشف و وجود، یعنی وجدان، چه این طایفه‌اند که به عین عیان می‌بینند، و به طریق کشف و وجدان می‌دانند که چون حقیقت یکی است که حقیقة الحقائق است متجلّی وقابل بحسب هویت یکی است، و تغایر بحسب نسبت ظاهر می‌شود و اگر چه نسبت نیز همان حقیقت است. کما قال الشیخ:

فما ثمه و من ثمه — و عین ثمه هوثمه ۵
فمن قدعمه خصه — و من قد خصه عمه
فما عین سوی عین — فنور عینه ظلمه
فمن یغفل عن هذا — یجد فی نفسه غمه
ولایعرف ماقلنا — سوی عبدله همه

دانی که چه می گوید، مگر می گوید که:

آنچه در پیش خلق اغیار است — در برِ عاشقان همه یار است
دوست را کی شناسد آن احول — که به قید صور گرفتار است ۱۰

عطار نیز چون از این معنی بویی به مشام جانش رسید، فریاد برآورد که:

ای ظاهر تو عاشق ومعشوق باطنت — مطلوب را که دید طلبکار آمده
غیری چگونه روی نماید که هرچه هست — عین دگر یکیست بدیدار آمده

خواجه ــ قدّس سرّه ــ در «نثر الجواهر» می‌فرماید که: «وجود کیست که غریق لجهٔ این بحرِ بی پایان و حریق شعلهٔ این آتش بی امان نیست». این ضعیف گوید: ۱۵

درذات تو جان عاشقان مستغرق — گیتی شده از دو حرف امرت مشتق
با آنکه منزهی ز امر اطلاق — این طرفه که هم مقیدی هم مطلق

وله ــ قدّس اللّه سرّه ــ بیت:

آیات توئی ناصب آیات توئی — .انندهٔ اسرار و خفیات توئی
گر داند و گر ندانَدت جوینده — مطلوب توئی، غایت غایات توئی ۲۰

ثمّ نرجع إلى الأعطيات فنقول: [۳۶ــپ] إن الأعطيات إمّا ذاتية أو أسمائيّة. فأمّا المِنَح و الهبات و العطايا الذاتية فلا تكون ابداً إلا عن تجل الهى. و التجلّى من الذات لايكون أبداً إلا بصورة استعداد المتجلّى له و غير ذلك لايكون. فاذن المتجلّى له ما رأى سِوىَ صورته فى مرآة الحق،

«اعطیات» جمع «اعطیه» است و «اعطیه» جمع «عطا». و «مِنَح» جمع «مِنحه» نیز به معنی عطا است. چون شیخ در اوّل فص ذکر کرد که آن عطایا بعضی ذاتیه است و بعضی اسمائیه، و این انقسام به قسمین را تشبیه کرد به انقسام سؤال به قسمین، و کلام منجر شد بجهت استعداد و اعیان، و مباحث آن را بقدر احتیاج استیفاء ۲۵

کرد پس رجوع کرد به مقصود از بیان قسمین اوّلین واستیناف قسمت کرد از برای طول کلام و جمله معترضه بین المرام. و در مقام بیان فرق فرمود:

اما عطایای ذاتیه را تحقُّق به تجلّی الهی است، و چون حق —سبحانه و تعالی— به ذات خود تجلّی کند، تجلّی او جز به صورت متجلّی له —که عبد است— نباشد، و جز بحسب استعداد او تجلّی نکند؛ ۵

اگرچه جمله جهان پر زنور خورشید است — به قدر روزنه افتد شعاع در خانه

از آنکه ذات الهی را صورتی معیّن نیست تا بدان صورت تجلّی کند، ومیان متجلّی و متجلّی له از مناسبتی چاره نیست؛ چه استفاضه از مبدأ فیاض بی وجود مناسبت صورت نبندد. و چون متجلّی ذاتی است مطلق، که به اسمی و صفتی معیّن مقیّد نیست، پس متجلّی له را —اعنی بنده را— چاره نباشد از آنکه رقبۀ خویش را از ۱۰ ربقۀ قیود مشخصه خلاص سازد، ودست ازعبودیت اسماء جزئیه و تفرقۀ صفات به کمال اخلاص بر دارد و طلب مقام شهود به اضمحلال رسوم و نفی قیود کند، مگر قیدی که بدان متمیّز است ذات او از ذات پروردگارش، از آنکه ممکن نیست که چیزی از ذات خود خلاص شود مگر به فنا. و بر تقدیر فنا بنده معدوم شود، و سخن در حال وجود اوست. پس این قید در اطلاق او قادح نیست از آنکه او به این قید، «او» است. ۱۵

خواجه —قدّس سرّه— در بیان این مقام در «نثرالجواهر» آورده اند:

بر عقل چو کشف پرده ها بود محال — عقل از پس پرده کرد از عشق سؤال
تا هست رونده هستی اوست حجاب — ور نیست شود که بهره یابد ز وصال
بنگر که چه گفت عشق با عقل سلیم — من خضر زمانم وتو موسی کلیم
خواهی که شوی ز صحبتم برخوردار — یکسوی نِه اعتراض و بنما تسلیم ۲۰

پس [۳۷–ر] وقتی که بنده از قیود خلاص یابد، از این حیثیت میان او و پروردگار مناسبتی حاصل شود. پس به تجلّی ذاتی مشرف شود و عین صورت خود را در مرآت حق بیند؛ بیت:

ای دل ز قیود چون فنا بگزینی — واندر طمع شهود حق بنشینی
چون پردۀ غیرت از میان برخیزد — در آینۀ خدای خود را بینی ۲۵

و امّا آنچه در میان طایفه مشهور است که تجلّی ذاتی موجب فنا و ارتفاع اثنینیت است، آن وقتی است که تجلّی ذاتی به صفت قهر و وحدت باشد که اقتضای ارتفاع غیریت و ازروی غیریت استدعای انتفای اثنینیت می کند. و از برای این معنی حق

ــ سبحانه و تعالی ــ در کلام مجید «واحد قهّار» گفت آنجا که فرمود: «لمن الملك الیوم للّه الواحد القهّار[۲۶]».

و می‌شاید که آنچه از کلام شیخ ــ قدّس سرّه ــ مفهوم می **شود** که تجلّی ذاتی مستلزم فنا نیست، محمول باشد بر حال بقا بعد از فنا، و بر این تقدیر تجلّی دیگر باره موجب فنا نیست؛ بیت: ۵

چون عشق ترا کند زهستی اخراج باقی به بقای حق شوی در معراج
آنگاه فنا راه نیابد در تو شه بر دهِ و یران ننهد هیچ خراج

و مراد از این استعداد، استعداد جزوی است که عین متجلّی له راست بعد از تخلص از مقتضیات نفس و طهارت از کدوراتش، و الاّ امر مشتبه گردد از آنکه نفس در بعضی احوال متجلّی می‌گردد، و صاحبش ذوق ربوبیت می‌چشد، و پیش از ۱۰ خلاصی از رقِّ عبودیت سر به‌کبر یا **می‌کشدو** لمهٔ شیطانی از لمهٔ رحمانی در نمی‌یابد.

و چون تمییز دشوار است و قاید توفیق در کار، گاه می‌باشد که مدعی اظهار ربوبیت می‌کند و دم از مقام طایفه‌ای می‌زند که از قیود موهوم هستی رسته‌اند، و به کلّیّت وجود در دوست پیوسته، آن مدعی در طریق کبریا و نخوت پویان و عشق حقیقی در مخاطبهٔ او گویان. بیت: ۱۵

ای مرده‌ای که درتوزجان هیچ بوی نیست رو رو که عشق زنده دلان مرده‌شوی نیست
هرگزخزان بهارشود؟ هین مجو محال حاشا بهارهمچوخزان زشت خوی نیست
گیرم که سوزدآتش عشاق نیستیت شرمت کجا شدست ترا هیچ روی‌نیست
عاشق چواژدهاست تویک کرم نیستی عاشق چوگنجهاست ترایک تسوی نیست

و ما رأی الحق و لایکن أن یراه مع علمه أنه ما رأی صورته إلا فیه : کا لمرآة فی ۲۰
الشاهد إذا رأیت الصورة فیها **[۳۷ــپ]** لا تراها مع علمك **أنك** ما رأیت الصّور أو صورتك **إلا فیها.**

یعنی: آن کس که تجلّی ذاتی او را حاصل است با آنکه داند که صورت خود را در آینهٔ حق بیند، حق را نبیند، و ممکن نباشد که بیند. چنانکه ناظر در آینه صورت خود را بیند، و با آنکه داند که صورت خود را در آینه بیند آینه را نبیند، آری، **بیت:** ۲۵

چنان ببیند دوچشمت که ذره را بینی میان روزونبینی توشمس کبری را
زچشم بند و یست اینکه روز می‌بینی میان بحر و نبینی توموج دریا را

(۲۶) س ۴۰ ی ۱۶.

و تحقیق کلام در این مقام آنست که بنده مادام که باقی است خلاص از جمیع قیودش میسّر نشود بلکه از بقاء ما به التعیّن که چاره نیست هنوز مناسبت تامه حاصل نگردد. پس[27] او را رؤیت و شهود حق ممکن نباشد چنانکه در آینهٔ مصیقل اگر چه صورت خود را بینی، امّاآن مواضع را از آینه — که صورت را در آن موضع می‌بینی— نتوانی دید. ۵

تا توخودراپای بندی، باد داری درد و دست خاک برخود پاش کز تو هیچ نگشاید ترا

تا از تو اثری باقی است و صورت خود را در آینه می‌بینی، از دیدن تمامی آینه محرومی، با آنکه می‌دانی که ظهور صورت تو جز در آینه نیست. بیت:

تو محجوب از او هم زدست خودی چو ماهی گرفتار شست خودی

۱۰ حاصل آنکه چون انسان به کمال رسد، متجلّی شود به تجلّی ذاتی حق، حصه‌ای که او را است از وجود مطلق، و آن حصه عین ثابتهٔ اوست. پس صورت عین خود را بیند نه حق را. و ممکن نیست که او را بیند از برای تقیید بیننده و اطلاق حق و متعالی بودن او از صورت معینهٔ حاصره. آری، بیت:

حجاب طلعت جانان تو یی تست ای نادان حجاب از پیش برخیزد چوتوازخودشوی یکتا
۱۵ برای رحمت فردا مباش امروز در زحمت اگر دیدار می‌جویی زدید خویشتن فردا

فأبرز اللّه ذلك مثالاً نصبه لتجليه الذاتى ليعلم المتجلّى له أنه ما رآه.

پس حق تعالی مثال از برای تجلّی ذاتی ابراز کرد تا متجلّی له داند که چه می‌بیند، و به زبان حال از آینهٔ جمال این خطاب بشنود؛ بیت:

۲۰ گر چه بسیاری به سر گردیده‌اند خویش را دیدند و خود را دیده‌اند
هیچ کس رادیده بر ما کی رسد چشم موری بر ثریا کی رسد
ای شده اندرجوال خویشتن [۳۸—ر] می‌پرستی هم خیال خویشتن
کار بیرون است از تصویر تو چند جنبانم بگو زنجیر تو

و ما ثمّ مثال أقرب و لا أشبه بالرؤية و التجلى من هذا. و أجهد فى نفسك عندما ترى الصورة فى المرآة أن ترى جرم المرآة لا تراه أبداً البتة حتى إن بعض من أدرك مثل هذا فى صور المرايا ذهب إلى أن الصورة المرئيّة بين بصر الرائى وبين المرآة. ۲۵

و اینجا هیچ مثال اقرب و اشبه به رؤیت و تجلّی ذاتی از این مثال نیست،

---

(۲۷) قا: و + پس.

زیرا که اگر جهد کنی در آن حالت که صورت را در آینه می‌بینی که جرم آینه را بینی، نتوانی دید تا بغایتی [که] بعضِ ناظرانِ در آینه گفتند که: «صورت میان چشم ناظر و آینه است نه در آینه، و صورت مرئیه حاجب است از رؤیت مرآت».

تو یی حجاب خودارنه زدوست خالی نیست به هرجهت که نهی روی ازنشیب وفراز

۵ **هذا أعظم ما قدر علیه من العلم، و الأمر کما قلناه و ذهبنا إلیه.**

یعنی: اعظم امور بر آن آینه مُدرج است، و امر آنست که ما گفتیم و بر آن رفتیم که این آینه مثالی است که حق ــ سبحانه و تعالی ــ نصب کرده است از برای تجلّی ذاتی، تا هر کس از اهل عالم در وی نظر اندازد، و جز صورت خود نبیند. پس داند که ذات الهیّه را دیدن ممکن نیست مگر در هنگام تجلّی اسمائی از ورای حجب ۱۰ نوریّه و صفاتیّه، کما جاء فی الحدیث: «سترون ربکم کما ترون القمر لیلة البدر». و امثال این در احادیث بسیار است. قال الشاعر:

کالشمس تَمنعُکَ اجتلاءک وجهها و اذا اکتَسَت برقیقِ غیم أمکنا

دلبر در رخ خویش نمی توان نگریست که هم فروغ خود او را حجاب می گردد

و قد بینا هذا فی الفتوحات المکیة.

۱۵ شیخ در باب شصت وسیوم از «فتوحات» در معرفت بقای نفس در برزخ میان دنیا و آخرت از برای تعریف حقیقت برزخ می‌فرماید که: برزخ حاجزی است معقول میان متجاورین، که این برزخ از یکی از این دو متجاور نیست بلکه در وی قوت از هر یکی هست. چون خط فاصل در میان ظلّ و شمس، و آن جز خیال نیست، چنانکه [آدمی که] صورت خود در آیینه می‌بیند و به علم قطعی در می‌یابد که ادراك صورت ۲۰ خود به وجهی از وجوه کرده است و از وجهی دیگر نکرده، از آنکه بجهت صغر جرم آینه و کبر او [۳۸ــپ] صورت خود را گاهی صغیر می‌بیند و گاهی کبیر. و دیدن صورت خود را منکر نمی‌تواند شد. و می‌داند که صورت نه در آینه است و نه در میانِ او و آینه. پس او نه صادق باشد من کل الوجوه، و نه کاذب در این قول که گوید: صورت خود را دیدم، صورت خود را ندیدم. پس تأمّل کن که این صورت کجاست و محل او کدام ۲۵ است، و شأنِ او چیست. پس او منفیی است ثابت، و موجودی است معدوم، ومعلومی است مجهول، لاجرم حضرت حق ــ سبحانه و تعالی ــ آینه را از برای صرف مثال اظهار کرده است تا بنده بتحقیق داند که در ادراك آنچه در عالم است چون نصیبهٔ او عجز و حیرانی است هر آینه در معرفت خالق وظیفه او غیر اعتراف به نادانی نیست.

بیت:

پیدا و نهانم و نه پیدا نه نهان   در عالم لامکان و محبوس مکان
هم هستم و هم نه، بشنو این قول غریب   هم باشم و هم نه بنگر این طرفه بیان

آنچه از «فتوحات» به نظر آمده که مناسب این مقام است، اینست.

۵ **و اذا ذقت هذا ذقت الغایة التی لیس فوقها غایة فی حق المخلوق. فلا تطمع و لا تتعب نفسک فی اَن ترقی فی اعلی من هذا الدرج[۲۸] فما هو ثمَّ أصلاً، و ما بعده [الا] العدم المحض.**

یعنی هر گاه که در یافتی این مقام را به ذوق و وجدان، نه به علم و عرفان، و حاصل شد ترا تجلّی ذاتی از حق به غایتی رسیدی که بالاتر از او غایتی متصور نیست، ۱۰ و به نهایتی مترقی شدی که منتهای مسالك سالکان طرایق الهی است و آن ذات است. لاجرم دل از طمع بردار، و نفس خود را در تعب مدار به هوای آنکه به درجهٔ عالی‌تر از این ارتقاء یابی که «لیس وراء عبادان قریة»، زیرا که بعد از این جز عدم محض نتواند بودن که: الشیئ اذا جاوز حدّه انعکس ضدّه.

اَلا کلُّ شیءٍ ما خَلاَ اللّهُ بَاطل

۱۵ و بباید دانست که ظهور عین سالك بر سالك عین ظهور حق است بر وی، و دیدن او صورت عین خود را عینِ دیدنِ اوست حضرت حق تعالی را از آنکه عین ثابتهٔ او مغایر حق نیست مطلقاً؛ چه شأنی است از شئون حق، و صفتی است از صفات او، و اسمی از اسماءِ او، و از وجهی عین اوست و از وجهی غیر او. پس عارف این حال گوید؛ بیت:

۲۰ پیوسته ز کار خویش حیرانم من   زیرا که ز چشم خویش پنهانم من [۳۹-ر]
هم جمله توئی و هم منم جمله ولیك   چون درنگرم هیچ نمی دانم من

لاجرم از روی عدم مغایرت چون سالك مشاهدهٔ ذات خود کند، مشاهدهٔ او کرده باشد. و حسین منصور از اینجا گفت:

أنا من أهوی و من أهوی أنا   نحن روحانِ حَللنا بدناً
۲۵ فاِذا أبصرتنی أبصرته   واِذا أبصرته أبصرتنا

این حسین را نیز از این خمخانه جامی است، و در میان دردی کشان میکدهٔ دردش

---

(۲۸) پا: هذا البرزخ.

نامی، لاجرم از سر ذوق و مستی می گوید؛ شعر:

لئن جَعَلْتُ لغیر خاطری وطنا لکنت اسرك ممن یعبد الوثنا
ولست اقبل جنات مکان لقی و کیف آخذ بخسا لیوسفی ثمنا
منی جعلت من احداق النهی قدحا سقیت ذوق مدام تسلب الفطنا
فنیت فیك لادراك البقاء و قد وصلت منزلة فیها لانت انا ۵

٭

ای هم تونه من،من نه تو،هم‌من تو،تومن هم جان و تنی وهم نه‌جانی ونه‌تن
مشرک باشد کسی که اوغیرِ تودید کافر باشد کسی که گفت از توسخن

فهومرآتك فی رؤیتك نفسك، وأنت مرآته فی رؤیته اسماءه وظهور أحکامها.

پس حضرت ــ جلّت عظمته ــ آینهٔ تو باشد تا در او مطالعهٔ ذات خویش ۱۰
کنی، و تو آیینهٔ حق باشی تا در تو مشاهدهٔ اسماء و ظهور احکامش کند از آنکه به
وجود ظاهر می گردد اعیان ثابته و کمالاتش، و به اعیان ظهور می‌یابد اسماء وجود و
احکام صفاتش؛ چه محل سلطنت اسماء الهی‌اند. و اشارت حضرت نبوی ــ صلّی اللّه
علیه و سلّم ــ هم به این معنی است أعنی به رؤیت بنده ذات خود را در مرآت حق و
مشاهدهٔ حق اسماء و صفات خود را در مرآت بنده، آنجا [که] گفت: «المؤمن مرآة ۱۵
المؤمن». و مؤمن نامی است از نامهای حق ــ سبحانه و تعالی ــ بیت:

دیدارخدا آب حیات است مرا نادیدنش از مرگ نجات است مرا
من آینهٔ صفات و اسماء حقم حق آینهٔ ظهور ذات است مرا

آری جمیل را که محب جمال باشد جز با آینه کار نیست، و از پرتو انوار دیدارش غیر
آیینه برخورداری نی. بیت: ۲۰

ما فتنه برتوایم وتوفتنه برآینه ما را نگاه برتو، ترا اندر آینه
تا آینه جمال تو دید و توحسن خویش توعاشق خودی زتوعاشق‌تر آینه

ولیست سوی عینه.

یعنی: مرآتی که عین تست، غیرعین او نیست مطلقاً، **[۳۹ــ پ]** چنانکه
محجوب گمان می‌برد، و از اهل صفا که جان به هوای دیدارجانان از زنگار تعلّقات و ۲۵
تعیّنات مصفا ساخته‌اند، و هم به چشم دوست نظر به مقام احدیت انداخته، این
خطاب نمی‌شنود که درمخاطبهٔ او می گویند؛ بیت:

ای دل مبتلای هرجایی اندرین خاکدان چه می پایی

کمترین آشیانه‌ات سدره است / چون به پرواز بال بگشایی
قدسیان برتو جمله رشک برند / گرتو یکدم جمال بنمایی
وصف ذاتت نمی‌توانم کرد / که تو اندر صفت نمی‌آیی
قطره‌ای چون به بحر غرقه شوی / گاه موجی و گاه دریایی
۵ خود ز دریا شنو که می‌گوید / ما توئیم ای حبیب و تو مایی
هم تو خود درجمال ما بنگر / که تو آیینهٔ مصفایی
بلکه هم ناظری و هم منظور / اندر ان مرتبت که یکتایی
از تو زیبد حسین اگر گویی / چون به چشم حبیب بینایی
که جهان صورت است و معنی یار / لیس فی دار غیره دیار

۱۰ **فاختلط الأمر وانبهم:**

پس کار مرئی درآمیخت و مبهم و مشتبه شد که آنچه می‌نماید حق است یا عبد، از آنکه بنده می‌بیند درذات اوعین خود را، و حق تعالی می‌بیند درعین بنده اسماءِ خود را، و عین بنده از این وجه که از جمله اسماءِ حق است و اسماءِ او عین اوست. پس پوشیده گشت حال مرئی درمرآتین که حق است یا عبد. بیت:

۱۵ چنان به جان من آمیخت دوست از سرلطف
که نیست فرق زجان عزیز ما تا دوست
بدان مقام رسید اتصال من با او
که باز می نشناسیم که این منم یا دوست

فمنا من جهل فی علمه فقال: «والعجز عن درك الادراك إدراک، ومنا من علم فلم
۲۰ **یقل مثل هذا وهو أعلی القول،**

و طایفه‌ای ازما تمییز کرد [میان حق و عبد]، و نگفت مثل آنکه طایفهٔ اوّل گفت. و این سکوت و عدم قول بحسبِ مرتبه اعلاست ازمرتبهٔ گفتن، زیرا که اظهار عجز در سکوت بیشتر است. یا معنی آنست که صاحب تمییز چون دانست که حق من حیث الذات مرآت ذات عبد است، و عبد مرآت حق، به اعتبار اسماء او ازحیرت
۲۵ اضطراب [٤٠—ر] نکرد و قایل به عجز نشد. و این اعلاست از قول به عجز، از آنکه دانستن حقیقت امراست برآنکه هست. پس علم این طایفه را همچو طایفهٔ اوّل اعطای عجز نکرد؛

بل أعطاه العلم السکوت کما أعطاه العجز.

بلکه علم او را اعطای سکوت کرد و آرام دل و نور یقین ثمره داد، یا از روی تمکن در مقام تمکین، چون اهل تلوین اضطراب نکرد، چنانکه دیگری را اعطای عجز کرد، و مضطرب ساخت. کما قیل: «الشك ریبة و الصدق طمأنینة». لاجرم سکوت این طایفه به خاموشی دیگری نمی‌نماید، چنانکه حضرت مولوی در مثنوی می‌فرماید؛ بیت:

من ز شیرینی نشینم رُوترش   من ز بسیاری گفتارم خموش ۵

و هذا هو أعلى عالم بالله تعالى.

و این داناترین علما با الله تعالی است از آنکه شناسای عالیترین مراتب و مقامات است، و در هر مقامی اعطای حق آن مقام بتقدیم می رساند. بیت:

گاه مهر خامشی بر لب نهد   گاه دادِ شرح اسرارش دهد

نی مقالاتش ز حیرانی بود   نی سکوت او ز نادانی بود ۱۰

و لیس هذا العلم إلا لخاتم الرسل و خاتم الأولیاء، و مایراه أحد من الانبیاء و الرسل إلا من مشکاة الرسول الخاتم، و لایراه أحد من الاولیاء إلا من مشکاة الولی الخاتم، حتی أن الرسل لایرونه ــمتی رأوه ــ إلا من مشکاة خاتم الأولیاء:

یعنی: این علم حاصل نیست باصالت، مگر خاتم رسل و خاتم اولیا را، از برای آنکه احاطه به جمیع مقامات و مراتب و ادراك کلّی و جزئی و کثیر و قلیل و حقیر و ۱۵ جلیل آن وتمییز در میان ایشان باصالت دست نمی‌دهد مگر مظهر اسم اعظم را و مجلای آن را ظاهراً و باطناً، و آن خاتم رسل و خاتم اولیا است.

و لهذا هیچ احدی از رسل و انبیا مشاهده حق و مراتبش نمی کنند مگر از مشکات رسول خاتم که ممدّ همم و قدوه طریق امم و مفتاح خزاین جود و کرم است، چنانچه هیچ احدی از اولیا مشاهدهٔ جمال حق نمی کند مگر از مشکات ولی خاتم که ۲۰ روح الله و کلمهٔ ملقیٰ به مریم است، حتی رسل نیز در حالت مشاهده از مشکات او بینند.

و تدقیق و تحقیق مرام در این مقام آنست که انبیا مظاهر امّهات اسماء حق اند، و این امّهات داخل در حیطهٔ اسم اعظم جامع که مظهر او حقیقت محمدیّه است و لهذا امّت او نیز «خیر امم» و شهدای روز قیامت و حبیب اله مزکی ایشان، وعلمای ۲۵ این امّت چون انبیای بنی اسرائیل اند، و چون شأن نبوّت و رسالت مأخوذ از مقام اوست علیه السّلام، و مراتب این هر دو یعنی نبوّت [و رسالت] به اختتام [٤٠ــپ] پیوست نه مرتبهٔ ولایت که، آن باطن نبوّت و رسالت است که انقطاع بدو راه

نمی یابد. پس این مرتبه ظاهر می شود در اولیا بحسب استعدادات ایشان، گاهی بیش و گاهی کم، تا غایتی که منتهی شودبه خاتم که مستعد مظهریت تمامی سرّ ولایت است، و آن حضرت عیسی است علیه السّلام، و صاحب این مرتبه نیز بحسب باطن خاتم رسل است که مظهریت اسم جامع او راست.

۵ پس چنانکه حضرت حق — سبحانه و تعالی— تجلّی می کند مر خلق را از ورای حجب اسماء که تحت مرتبهٔ اوست، همچنین خاتم رسل نیز متجلّی می شود مر خلق را از عالم غیب در صورت خاتم الاولیاء. پس مظهر ولایت تامّه او باشد.

و چون هر یکی از انبیا و اولیا صاحب ولایتی است و خاتم انبیا مظهر جمیع ولایات، پس حصهٔ هر یکی از مقام جمع او باشد. لاجرم خاتم رسل حق را نمی‌بیند ۱۰ مگر از مرتبه ولایت نفس خود، نه از مرتبهٔ دیگری تا نقصان لازم آید. و مثال این خازن است که به امر سلطان حواشی را از خزینه عطا می دهد، و سلطان نیز از او همچون دیگران چیزی می ستاند. و این موجب نقص نتواند بود.

اگر چه مال به دست خزینه دار بود ولی عطاش به فرمان شهر یار بود
بظاهر ار چه زخازن طلب کند شه مال چو مال خویش ستاند از او نه عار بود[۲۹]

۱۵ **فإن** الرسالة و النبوّة —أعنی نبوة التشریع و رسالته— تنقطعان، والولایة لا **تنقطع** أبداً.

یعنی رسالت و نبوّت تشریعیه منقطع می شود امّا ولایت ابداً انقطاع نمی‌پذیرد، از برای آنکه رسالت و نبوّت از صفات کونیهٔ زمانیه است. پس به انقطاع زمان، نبوّت و رسالت منقطع می گردد، و ولایت صفت الهیّه است لهذا حق — سبحانه و تعالی— خود ۲۰ را «ولی حمید»خواند، و در آیتی دیگر فرمود: « اللّه ولی الذین آمنوا[۳۰]». لاجرم ولایت ازلاً و ابداً انقطاع نمی‌یابد، و هیچ احدی را از انبیا و اولیا امکان و صول نیست به حضرت الوهیت، مگر بواسطه ولایت که باطن نبوّت است. و این مرتبه از روی جامعیت اسم اعظم خاتم انبیا راست، و از طریق ظهور او در شهادت بتمامی خاتم اولیا را. پس صاحب او واسطه است در میان حق وجمیع انبیا و اولیا.

۲۵ و هر که امعان نظر کند در جواز واسطه بودن ملك درمیان حق و ا نبیا، هر آینه قبول تواند کرد وساطت مظهر باطن اسم جامع الهی را، أعنی خاتم ولایت را که از

(۲۹) قا: باشد.
(۳۰) س ۲ ی ۲۵۷.

روی مرتبه عالی‌تر است از ملك، بلکه «فلك را زیر خود کرسی نخواهد + ملك را پیش خود محرم نداند» درمیان [٤١ــر] خلق و حق.

و در قول شیخ ــقدّس سرّهــ که نبوّت و رسالت را به تشریع تقیید کرد، سرّی است، و این سر آنست که نبوّت و رسالت منقسم می‌شود به قسمین: قسمی متعلّق به تشریع و قسمی متعلّق به انباء ازحقایق الهیه و اظهار اسرارغیوب. و از روی ۵ باطن امداد و ارشــاد عباد. به حضرت حق و القای اسرارعالم ملك و ملکوت و کشف سرّ ربوبیت که مستتر است به مظاهر اکوان، از برای قیام قیامت کبری، و ظهور آنچه حق موسوم گردانیده است آن را به ستر و اخفا.

فالمرسلون، من کونهم أولیاء، لایرون ما ذکرناه اِلا من مشکاة خاتم الأولیاء، فکیف من دونهم من الأولیاء؟ ۱۰

پس ارباب رسالت با وجود جمال ولایت و کمال جلالت چون مشاهدهٔ حقش نمی‌کنند مگر از مشکات خاتم ولایت، سایر اولیا بــطریق اولی استفاضه بوساطت او کنند. و شیخ ــقدّس سرّهــ در کتاب «عنقاء مغرب» آورده است که: «مؤمن در تحت لوای خاتم ولایت است چنانکه در متابعت زیر لوای ولای سیّد ماست علیه السّلام». ۱۵

و ان کان خاتم الاولیاء تابعاً فی الحکم لماجاء به خاتم الرسل من التشریع، فذلك لایقدح فی مقامه ولا یناقض ما ذهبنا اِلیه فإنه من وجه یکون أنزل کما أنه من وجه یکون أعلی. وقد ظهرفی ظاهر شرعنا مایؤید ما ذهبنا الیه فی فضل عمر[۳۱] فی أساری بدربالحکم فیهم وفی تأبیر النخل.

یعنی: اگر خاتم اولیا تابع باشد در حکم تشریعات خاتم رسل را، قادح مقام ۲۰ او نیست و متبوع بودن او را در ولایت مناقض نی.

و مراد از خاتم اولیای محمد ــعلیه الصّلوه و السّلامــ مهدی است که از اولاد نبی است و از عرب، وظاهر خواهد شد. و یا عیسی است که ظهور او از عجم خواهد بود. چنانکه تفاصیل آن خواهد آمد.

و وجه دفع مناقضه آنست که خاتم اولیا از وجهی انزل و از وجهی اعلاست، و ۲۵ در ظاهر شرع اموری به ظهور پیوسته که مؤیّد این مقالت تواند بود، چنانکه در حکم اَساری بَدْر فضیلت عمر را بود ــ رضی اللّه عنهــ.

---

(۳۱) پا: علی و محدث است.

و قصه آنست که بعضی اهل مکّه در حرب بَدْر اسیر گشت و حضرت رسول —علیه السلام— در شأن اسراء با صحابه مشورت کرد. صدیق —رضی الله عنه— با اخذ فدا اشارت فرمود. و عمر به قتل صواب دید و گفت: بفرمای تا هریکی ازما به ضرب اعناق اقارب خویش قیام نمائیم. خواجه —علیه السّلام— میل به قول صدیق فرمود از
۵ برای امید داشتن ایمان ازایشان، و رجای [٤١ —پ] زیادتی عدت وعدد اهل اسلام. و هم ازبرای آنکه عباس —رضی الله عنه— در میان اساری بود. پس هر اسیری را به چهل اوقیه فروختند، و رسول —علیه السّلام— بر عباس —رضی الله عنه— فدای او و فدای جعفر طیار الزام کرد. پس عم او گفت: ای محمد عم خود را گدایی می‌فرمایی، مرا نیست آنچه طلب می‌نمایی. خواجه —علیه السّلام— گفت: ای عم وقت بیرون شدن
۱۰ نه امّ فضل را گفتی که نمی‌دانم تا حال چگونه خواهد بود مگر این معلوم را که عارضه‌ای طاری شود ایتام را نافع باشد. عباس —رضی الله عنه— گفت: از کجا می‌گویی و این خبر از که شنیدی؟ و در آن روز میان ما هیچ کس نبود. حضرت خواجه فرمود: پروردگار من مرا خبردار ساخت. عباس —رضی الله عنه— ایمان آورد و حسن اسلام و توفیق دوام دریافت. پس این آیت کریمه نازل شد: «ما کان لنبیٍ ان
۱۵ یکون له اسری حتی یثخن فی الارض[۳۲]». یعنی: پیش از تو هیچ پیغمبری را اسیر کردن یا فدا گرفتن نبود تا غالب شود در زمین. «تریدون عرض الدّنیا». به بیع اساری عرض دنیا می‌خواهید. «والله یرید الاخرة[۳۳]». و حق —سبحانه و تعالی— آخرت را می‌خواهد یعنی قوّت اسلام را به قهر کفار.

چون این عتاب آمد، رسول —علیه السّلام— می گریست و اصحاب در گریه
۲۰ بودند که عمر[۳٤] —رضی الله عنه— آمد و گفت: سبب گریستن چیست؟ مرا نیز خبردار سازید تا به موافقت شما من نیز گریه کنم. رسول —علیه السّلام— فرمود: «لو نزل فینا العذاب لما نجاء الاّ انت».

پس رسول —علیه السّلام— در این حکم فضیلت عمر را اثبات کرد، با آنکه سیدّ اوّلین و آخرین است. و این قادح نیست در مقام و مرتبهٔ او —علیه السّلام—.

۲۵ و در سالی حضرت خواجه —علیه السّلام— مردم را از تأبیر نخل منع کرد، و از

---

(۳۲) س ۸ ی ٦٧.

(۳۳) س ۸ ی ٦٧.

(۳٤) قا: «عمر» بوده و بوسیله شخصی متأخر «علی» شده است.

هیچ نخل دخل حاصل نشد، تا رسول ــ علیه السّلام ــ گفت: «انتم اعلم بأمور دنیا کم».

پس اثبات فضل کرد مر مخاطبین را، و این نیز قادح مقام و مرتبهٔ او ــ علیه السّلام ــ نیست.

فما یلزم الکامل أن یکون له التقدّم فی کل شیٔ و فی کل مرتبة، و إنما نظر الرجال إلی التقدم فی رتبة العلم باللّٰه: هنالك مطلبهم. و أما حوادث الأکوان فلا تعلّق لخواطرهم بها، فتحقق ما ذکرناه. ۵

یعنی از کلام سابق معلوم شد که کامل را در هر چیزی و در هر مرتبه ای تقدّم لازم نیست، از آنکه نظر مردان درگاهِ اله بر تقدم است در رتب علم باللّٰه، و غایت مطالب و نهایت مآرب ایشان اینست، امّا خواطر ایشان متعلّق به حوادث [۴۲ ـ ر] اکوان نیست. پس در باب آنچه ما ذکر کردیم. ۱۰

و لمّا مثّل النبی صلّی اللّٰه علیه و سلّم ــ النبوّة با لحائط من اللبَّن و قد کَمُلَ سوی موضع لبِنَة، فکان صلّی اللّٰه علیه و سلّم تلك اللبنة. غیر أنه صلّی اللّٰه علیه و سلّم لایراها کما قال لبنةً واحدةً. و أمّا خاتم الاولیاء فلا بدله من هذه الرؤیا، فیری ما مثله به رسول اللّٰه صلّی اللّٰه علیه و سلّم، و یری فی الحائط موضع لبنتین، و اللّبِنُ من ذهب و فضة. فیری اللبنتین اللتین تنقص الحائط عنهما و تکمل بهما، لبنة ذهب و لبنة فضة. فلابد أن یری نفسه تنطبع فی موضع تینك اللبنتین، فیکون خاتم الأولیاء تینك اللبنتین. فیکمل الحائط. ۱۵

یعنی: چون خاتم رسل ــ علیه السّلام ــ تمثل کرد نبوت را به حایطی که تمام شده بود و کمال یافته و موضع یك خشت مانده، و نفس خود را در موضع آن لبنه منطبع دیده. پس چاره نیست خاتم اولیا را از دیدن آن رؤیا، بجهت مناسبت و اشتراك در مقام ولایت. ۲۰

امّا می باید که این خاتم ولایت یعنی ولایت خاصه محمدیّه موضع در خشت خالی بیند و خود را بدان منطبع یابد و حایط بدان تمام شود.

و در فتوحات می گوید: در رؤیا حایطی دیدم از ذهب و فضه، و موضع دو لبنه خالی بود. من در آن دو موضع منطبع شدم و حایط تمام شد. و تعبیر کردم که ختم ولایت[۳۵] به من خواهد بود. و بر مشایخ عصر رؤیا را عرضه کردم و رأی را بگفتم، ایشان نیز بر وفق تعبیر من تأویل کردند. ۲۵

(۳۵) قا: مقام ولایت.

و در فتوحات تصریحات دارد که مراد از این ولایت، ولایت خاصه محمدیّه و ختم ولایتِ مطلقه به عیسی —علیه السّلام— [است].

و در اوّل فتوحات می گوید: رسول —علیه السّلام— مرا و خاتم ولایت مطلقه را دید، و با او گفت: این مرد —و اشارت به من کرد— عدیل و خلیل تست بواسطهٔ اشتراك در خاتمیّت.

و در فصل ثالث عشر در اجوبهٔ محمد بن علی الترمذی می‌آرد که: ختم دو است: یکی ختم ولایت مطلقه، و یکی ختم ولایت محمدیّه.

امّا ختم ولایت علی الاطلاق عیسی است —علیه السّلام— که او ولی است نبوت مطلقه [را] در زمان این امّت، و محجوب از نبوت **تشریعیه**[۳۶] و رسالتش گشته، پس در زمان نزول وارث باشد و خاتم که هیچ ولی بعد از او نباشد.

پس اوّل امر به نبی بود که آن آدم است علیه السّلام، و آخر نیز نبی [را بُوَد] که آن عیسی است اما نبوّت اختصاص به تشریع، لاجرم عیسی —علیه السّلام— را دو حشر باشد: یکی در میان ما، یعنی اولیا؛ و دیگر درمیان انبیا و رسل.

و اما ختم ولایت آن مردی است از عرب از اکرم قبایل **[۴۲—پ]** و جامع اشرف فضایل و من در سنهٔ خمس و تسعین و خمسمائه او را دریافتم، و علامت ختم از او مشاهد کردم، و آنچه از دیگران مخفی بود بر من روشن گشت، و او را مبتلا به بلای اهل انکار دیدم و چنانکه در نبوّت تشریع ختم به محمد بود علیه السّلام، ولایتی که حاصل از وارث محمدی است بر این مرد ختم می گردد به ولایتی که حاصل باشد از سایر انبیا، از آنکه اولیا که وارث ابراهیم و موسی و عیسی باشند بعد از خاتم ولایت محمدی موجوداند و از خاتم ولایت محمدی خود را می‌خواهند، واللّه اعلم.

و السبب الموجب لکونه رآها لبنتین أنه تابع لشرع خاتم الرسل فی الظاهر و هو موضع اللبنة الفضة، و هو ظاهره و ما یتبعه فیه من الاحکام، کما هو آخذ عن اللّه فی السر ما هو بالصورة الظاهرة متبع فیه، لأنه یری الأمر علی ماهو علیه، فلابد أن یراه هکذا و هو موضع اللبنة الذهبیة فی الباطن، فانه أخذ من المعدن الذی یأخذ منه الملك الذی یوحی به الی الرسول. فان فهمت ما أشرت به فقد حصل لك العلم النافع،

یعنی: سببی که موجب موضع لبنه دیدن بود خاتم ولایت را، آنست که تابع

(۳۶) قا: تشریع.

است شرع خاتم رسل را در ظاهر، و اتباع احکام او در شرع بتقدیم می رساند، و این صورت متابعت او موضع لبنه فضه است و به انطباعش در وی، متابعت تمام می گردد و بعد از او متابع نمی‌ماند، چنانکه بعد از او هیچ ولی نمی‌ماند. کما اشار بقوله: «فاذا قبضه الله و قبض موسی زمانه بقی من بقی مثل البهایم لایحلون حلالا و یحرمون حراما یتصرفون بحکم الطبیعة شهوة مجرَّدة عن العقل و الشرع فعلیهم یقوم الساعة». ۵

تمثیل نبوّت به لبنه از آن جهت کرد [که] درفضه بیاض است و سواد،و بیاض مناسب انوار حقانیّه، و سواد مناسب ظلمت خلقیّه و نبوت صفت خلقیّه است و در وی حقیّه؛لاجرم بدین دو جهت صورت لبنه فضی رامناسب است وذهب ازآن روی که از مختلفین مرکّب نیست و همه اشرف است. و این خاتم همچنان که متابعت شرع و احکامش می کند در ظاهر، همان معنی را در سرّ از حضرت حق نیز اخذ می کند، چه ۱۰ او را اطلاع هست بدانچه در علم است از احکام الهیه ومشاهداست آن‌را که اگر این رؤیت و مشاهده نباشد، خاتم ولایت نتواند بود. و این دیدن امر الهی رابر آنچه در غیب است موضع لبنه ذهبیه است از آنکه او آخذی است از معدنی که ملك از آن اخذ می کند، [۴۳ــر] و به رسول می رساند، و این معدن حق است سبحانه و تعالی.

و اگر فهم کنی و اطلاع یابی بدانچه اشارت کردیم که انبیا از این روی اهل ۱۵ ولایت‌اند وسایر اولیا حق را نمی‌بینند مگر از مشکات خاتم اولیا،حاصل شود ترا علمی که نافع باشد درآخرت.

یامعنی آنست که در یابی رمزی را [که] بر آن اشارت کردیم که خاتم ولایت همان خاتم رسل است که ظاهر می گردد در آخر برای بیانِ اسرار و حقایق، چنانکه بیان کرد در اوّل احکام و شرایع علمی هر آینه نافع حاصل کرده باشی و بدانی که ۲۰ اعتبار معنی راست و اختلاف صوری قادح اتحاد معنوی نیست. بیت:

اختلاف صور آمد سبب کثرت و بس	چون ز تن ها گذری دلبرتنها بینی
سقف و دیوارچو مانع شود ازپرتو شمس	نور خورشید به هر خانه مجرا بینی
صورت جزوی هر خانه چو ویران گردد	نور بی شایبهٔ کثرتِ اجزاء بینی

۲۵ فکل نبی من لدن آدم الی آخرنبی ما منهم أحد یأخذ اِلا من مشکاة خاتم النبییّن وإن تأخر وجود طینته، فانه بحقیقته موجود، و هو قوله صلَّی الله علیه و سلَّم: «کنت نبیاً و آدم بین الماء و الطین». و غیره من الانبیاء ماکان نبیاً اِلاحین بعث.

پس از آدم تا آخرین انبیا هر نبی اخذ نبوت نمی کند مگر از مشکات خاتم

النبیّین، اگر چه طینت او متأخر بود از انبیا. امّا حقیقت او موجود بود، چنانکه گفت: «کنت نبیاً و آدم بین الماء و الطین». او بحقیقت در عالم ارواح موجود و متحقّق به نبوّت قبل الوجود و پیش از مبعوث شدن به رسالت امّت [بود] و غیر او را نبوّت در حالت بعثت بوده، از آنکه او ـ علیه السّلام ـ قطب الاقطاب و مقصود اصل ربّ الارباب و حاصل از کون و موجود اوّل بوده به تفصیل آنچه مرتبهٔ او بدان مشتمل گشته، اعیان عالم بظهور پیوسته. و اعیان انبیا اگر پیش از ظهور صورت بشریه و بروز نشأت عنصریه اگر چه طالب ظهور نبوّت بودند، امّا با وجود ظهور انوار حقیقت محمدیه مختفی بودند چون اختفای کواکب و انوار آن در حالت طلوع آفتاب تابان. پس چون متحقّق شدند در مقام طبیعت جسمیّه و ظلمت لیالی عنصریّه، ظاهر گشتند به انوار مختفیّه. و اولیا را نیز همین است از برای همان معنی، لاجرم ازلاً و ابداً پیشوای عالم و قدوهٔ اولاد آدم اوست. و در این بیان است؛ بیت: **[۴۳ ـ پ]**

الا ای قدوهٔ اولاد آدم ... طفیل ذات پاکت کل عالم
توئی جان و جهان مانند جسم است ... توئی معنی و عالم همچو اسم است
توئی سر خیل مقبولان درگاه ... توئی خلوت نشین «لی مع اللّه»
کلید مخزن احسان وجودی ... که قفل گنج رحمت را گشودی
وجودت بود از آدم مقدّم ... اگر چه آمدی از پشت آدم
از آنت آخر آوردند یعنی ... که آدم همچو لفظ است و تو معنی
نه معنی اوّل است و لفظ آخر ... اگر چه می‌شود از لفظ ظاهر
رسولان خاتم اند و تو نگینی ... رسل را اوّلین و آخرینی
جهان تاریک بود و آخر روز ... که خورشیدی بر آمد عالم افروز
چه خورشیدی که صد خورشید انور ... بود در پرتوش از ذره کمتر

و کذلك خاتم الأولیاء کان ولیاً و آدم بین الماء و الطین، و غیره من الاولیاء ما کان ولیاً إلا بعد تحصیله شرائط الولایة من الاخلاق الالهیة فی الاتصاف بها من کون اللّه تعالی تسمّی «با لولی الحمید».

یعنی: همچنین هنوز آدم در میان آب و گل بود که خاتم اولیا ولیِ ولایت جان و دل بود، و غیر او را از اولیا حصول ولایت بعد از تحصیل شرایطش از اخلاق الهیه و اتصاف بدانکه حق ـ سبحانه و تعالی ـ بواسطهٔ آن اخلاق و صفات مسمّی شد به «ولی حمید».

و از جملهٔ شرایط ولایت تحقُّق اولیا است، در وجود[۳۷] عینی و تطهر ایشان از صفات نفسیّه و تنزّه از خیالات و همیّه، و تخلّق به اخلاق الهیّه و تخلّص از قیود جزئیّه و ادای امانت و حوادث افعال و صفات و ذات به ملکی که مالك همه است بالذات. پس چون از خویش فانی شوند و به‌بقای حق باقی گردند، به ولایت اتصاف یابند از آنکه ولایت از صفات ذاتیه است، لاجرم از وجود این شرایط به جمال کمال ولایت آراسته شوند و به حلیهٔ اتصاف بدین ابیات پیراسته گردند: ۵

ایشان همه اصل پاك دارند — نسبت نه به آب و خاك دارند
بیرون ز مزاج آب و آتش — در آتش عشق وقتشان خوش
از بود و نبود چشم بسته — و ز ننگ وجود خویش رسته
فانی ز خود و بدوست باقی — بیگانه ز تن به جان ملاقی ۱۰
با حق جمع و ز خود پریشان — «لایعرفهم» شعار ایشان
آنان که خدایگان دین اند — در راه ولایت این چنین اند

فخاتم [٤٤ ــر] الرسل من حیث ولایته، نسبته مع الخاتم للولایة نسبة الانبیاء و الرسل معه، فانه الولی الرسول النبی. و خاتم الاولیاء الولی الوارث الآخذ عن الأصل المشاهد للمراتب. ۱۵

چون ذکر کرد که مرسلین از آن روی که اولیااند، نمی‌بینند آنچه می‌بینند مگر از مشکات خاتم الاولیاء.

و امکان توهّم آن بود که این معنی در غیر خاتم رسل باشد، تصریح کرد که نسبت او ــ علیه السّلام ــ به‌خاتم اولیا چون نسبت سایر اولیا و رسل است. و در این باب تفاصیل نیست از برای آنکه خاتم رسل صاحب این مرتبه است در باطن و خاتم ولایت مظهر او در ظاهر. ۲۰

و این مقام کسی را منکشف می‌شود که بر او واضح باشد که روح محمدی را ــ صلوات اللّه علیه و سلامه ــ مظاهری است در عالم به صور انبیا و اولیا. و شیخ ــ قدّس اللّه سرّه ــ در آخر باب چهاردهم از «فتوحات» آورده است که روح محمدی را در عالم مظاهری است، و اکمل مظاهرش در قطب زمان و در افراد و در ختم ولایتِ محمدیّه است و در ختم ولایت عامه که عیسی است علیه السّلام. ۲۵

---

(۳۷) قا: و + در وجود.

و ببايد دانست که ولايت منقسم مى‌شود به مطلقه و مقيّده. أعنى به عامه و خاصه، از براى آنکه ولايت من حيث هى هى صفت الهيه مطلقه است و از حيثيت استناد او به انبيا و اوليا مقيّده، و متقوّم به مطلق و مطلق ظاهر در مقيّد. پس همه ولايت انبياجزئيات نبوّت مطلقه است. چون اين معلوم شد،

۵ بدانکه مراد شيخ از ولايت خاتم رسل، ولايت مقيّدهٔ شخصيّهٔ اوست. و شك نيست که سبب اين ولايت به ولايت مطلقه چون نسبت ولايت ساير انبيا است به ولايت مطلقه. وخاتم رسل وى است به اعتبار باطن، و رسول به اعتبار تبليغ احکام و شرايع، و نبى به اعتبار انباء از غيوب و تعريفات الهيّه. و خاتم الاولياء وى است به اعتبار باطن و باطن او باطن خاتم الرسل است که اگر خاتم رسل را اين کمال نبودى، خاتم رسل نشدى. و وارث است از خاتم رسالت شرايع و ۱۰ احکامش را، و آخذ است از اصل بى واسطه. کما ورد فى حق النّبى: «فأوحى الى عبده ما أوحى[۳۸]». يعنى بى واسطه و مشاهده [٤٤—پ] مر مراتب را. پس تفوّق کلّى او راست و اعطا و افاضه بواسطه و بى واسطه از شأنِ اوست.

و هو حسنة من حسنات خاتم الرسل محمد صلّى اللّه عليه و سلّم مقدَّمِ الجماعة و ۱۵ سيّد ولد آدم فى فتح باب الشفاعة.

يعنى: خاتم ولايت صورت درجه‌اى از درجات و حسنه‌اى از حسنات خاتم رسالت است و مظهرى از مظاهرش. و اين حسنه [اى] است که مسمّى است به وسيله در اعلى مراتب جنان، و مقام آن محمود موعود است نبى را —عليه الصلوات الرّحمن—.

۲۰ و چون خاتم الاولياء حسنه [اى] از حسنات خواجهٔ کاينات است، خواجه —عليه السّلام— هر آينه بر جماعت انبيا و اوليا مقدّم و سيّد ولد آدم و فاتح باب شفاعت در موقف اعظم بود.

فعيّن حالاً خاصاً وما عمم[۳۹].

پس تقييد کرد حضرت الهى به حال خاص که آن فتح باب شفاعت است.

۲۵ اگر «وما عمم» بى واو باشد — چنانکه در بعضى نسخ است — صفت بعد صفت بود مرحال را، و معنى آن باشد که آن حال را تعميم نکرد و ديگرى را در آن

---

(۳۸) س ۵۳ ى ۱۰.

(۳۹) عف: خاصاً ما عمم. شارح اين شرح يك حدس را با توجه به صورت «خاصاً و ما عمم» زده است.

حال خاص با او شریك نساخت.

و اگر به «واو» باشد، معنی آن بود که سیادت رسل به حال خاص تقیید کرد و تعمیم سیادت و تقدّم او بر یك جماعت نکرد تا تقدیم او ـ علیه السّلام ـ بر همه در جمیع امور و احوال جزئیه و کلّیه الهی لازم آمد، ولهذا گفت: «انتم اعلم بامور دنیاکم». ۵

و فی هذا الحال الخاص تقدم علی الاسماء الالهیة، فإنّ الرَّحمن ما شفع عند المنتقم فی أهل البلاء إلا بعد شفاعة الشافعین. ففاز محمد ـ صلّی اللّه علیه و سلّم ـ بالسیادة فی هذا المقام الخاص. فمن فهم المراتب و المقامات لم یعسر علیه قبول هذا الکلام.

و در این حال خاص، یعنی در حال شفاعت ثابت شد تقدُّم او بر اسماء الهیّه، از آنکه رحمن در باب اهل بلاء شفاعت نمی‌کند نزد منتقم، مگر بعد از شفاعت شافعین. ۱۰

پس فوز به سیادت در مقام شفاعت، خاصهٔ محمد باشد علیه السّلام. و در این کلام اشارت است بدانچه در حدیث آمده است که: رسول ـ صلّی اللّه علیه و سلّم ـ فتح باب شفاعت کند و آخر شفاعت کننده ارحم الراحمین باشد.

پس هر که فهم کند و اطلاع یابد بر احدیت ذات ظاهره در مراتب متکثّره، و واقف باشد بدین معنی که هر موجود را سیادتی است در مرتبه‌اش، چنانکه هر اسم را سلطنتی است بر آنچه این اسم بدو متعلّق است، دشوار نیاید بر او، قبول مثل این کلام. ۱۵
نمی‌بینی که رحمن با آنکه اسمی است [۴۵ـر] جامع اسماء. قال اللّه تعالی: «قل أدعوا اللّه أو أدعوا الرَّحمن أیّاما تدعوا فله الأسماء الحسنیٰ[۴۰]»، با چنین خطبهٔ تامه شفاعت می‌کند نزد منتقم که یکی از خصایص اوست بعد از شفاعت شافعین. و این تأخیر موجب نقص نیست، و سرّ این آنست که «رحمن» جامع اسماء الهیّه است و از جملهٔ آن اسماء **«منتقم»** است. ۲۰

پس هم «رحمن» است که در قیامت به صفت انتقام ظاهر می‌شود و منتقم می‌گردد، چنانکه در مقامات دیگر از مواطن دنیاویه و اخراویه به صفت رحمت مفهومه از ظاهر اسمش متجلّی می‌شود. و لهذا قال تعالی حکایة عن ابراهیم علیه السّلام: «یا أبت اِنّی أخاف ان یمسك عذاب من الرَّحمن فتکون للشیطان ولیاً[۴۱]». پس بدین ۲۵

---

(۴۰) س ۱۷ ی ۱۱۰.

(۴۱) س ۱۹ ی ۴۵.

شفاعت ظاهر شد سرّ اوّلیت در آخریّت.

پس «منتقم» و «رحمان» اوست و معذب و شفیع اهل عصیان او؛ لاجرم بعض واقفانِ راز هنگام عرض نیاز در مخاطبهٔ او باز گویند؛ بیت:

گرچه ای دوست رهنمای منی دشمن جان مبتلای منی
گاه دفع بلای من از تست گاه سرمایهٔ بلای منی ۵
از تو یابم دوای هر دردی گرچه تو دردِ بی‌دوای منی

گاه از خزانهٔ لفظی «من یشاء» گنج بر مفلسان پاشی، و گاه به وسیلهٔ «اقرضوا اللّه»[۴۲] سایل هم تو باشی. بیت:

چه پادشاست که از خاک پادشا سازد برای یک دو گدا خویشتن گدا سازد
«باقرضوا اللّه» کدیه کند چو مسکینان که تا ترا بدهد مال و متکا سازد ۱۰

و أما المنح الأسمائیة: فا علم أن مَنْحَ اللّه تعالی خلقه رحمةٌ منه بهم، وهی کلّها من الأسماء. فإمّا رحمة خالصة کالطیّب من الرزق اللذید فی الدنیا الخالص یوم القیامة، و یعطی ذلك الاسمُ الرَّحمنُ. فهو عطاء رحمانی. و إمّا رحمة ممتزجة کشرب الدواء الکرِهِ الذی یعقب شر به الراحةُ، و هو عطاء الهی، فإن العطاء الالهی لایتمکن اطلاق عطائه منه من غیر أن یکون علی یدی سادن من سدنة الأسماء. ۱۵

چون شیخ —قدّس اللّه سرّه— فارغ از تقریر تجلّیات ذاتیه شد، و از بیان آنچه کلام بدان منجر شد شروع کرد در تقریر تجلّیات اسمائیه و منح و عطایای آن، و گفت:

۲۰ بدانکه عطای حق خلق را رحمت است از او ایشان را. **[۴۵—پ]** یعنی منح و عطایا فایض نمی‌شود مگر از حضرت الهیّت، که مشتمل است ذات و صفات را، امّا نه [از] آن حیثیت بلکه از حیثیت اسماء و صفات، و آنچه اوّل فایض می‌شود رحمت وجود است و حیات، بعد از آن هرچه تابع این هر دو باشد از اعطیات.

و این بر سه قسم است:

۲۵ قسمی رحمت خاصه باشد بحسب ظاهر و باطن.

و قسمی دیگر رحمت ممتزجه باشد. و این یا در ظاهر رحمت باشد و در

---

(۴۲) س ۵۷ ی ۱۸.

باطن نقمت یابعکس این. کما قال امیر المؤمنین ـ کرّم اللّه وجهه ـ: «سبحان من اتسعت رحمته لاولیائه فی شدّة نقمته واشتدت نقمته لاعدائه فی سعة رحمته». اوّل چون رزق لذید حلال طیب در دنیا و علوم و معارف نافعه در آخرت. و دوم چون اشیائی که ملایم طبیعت باشد چون اکل حرام و شرب خمر و سایر فسوق و موافقت نفس که سبب دوری است از حق. و سیم چون شرب دوایی که طبیعت از او متنفر شود ولیکن ۵ بعد از خوردن راحت و صحت آرد. و قسم اوّل عطای رحمانی است بحسب ظهور رحمت محضه از او، و این از آن حیثیت باشد که «رحمن» مقابل اسم «منتقم» است، نه از آن روی که اسم ذات است با جمیع صفات.

و قسم دوم و سیوم عطای الهی است به اعتبار جامعیت او صفات را، نه به اعتبار ذات. و عطای الهی جز بر دست سادنی از سدنهٔ اسماء و صفات واصل نشود، چه ۱۰ تعیین عطا اقتضا می کند انتساب را به اسم معیّن. و مشاهده و ادراک رحمت را در قسم ثالث دیده‌ای باید به لمعات تجلّیات پادشاهی روشن، و دلی باید به نسمات نفحات الهی گلشن تا بیند که بلا عطاست، پس از عطا نالیدن خطاست. آری در هر بلایی ولایی و در هر جفایی وفایی و در هر جمالی جلالی است. بیت:

مجوی شادی چون درغم است میل نگار ‌ ‌ که در دو پنجهٔ شیری توای عزیز شکار ۱۵
اگر چه دلبر ریزد گلابه بر سر تو ‌ ‌ قبول کن تومران را بجای مشک تتار
درون تو چو یکی دشمن است پنهانی ‌ ‌ بجز جفا نبود هیچ دفع آن سگسار
کسی که برنمدی چوب زدنه برنمداست ‌ ‌ ولی غرض همه آن تا برون شود زغبار
غبارهاست درون تو ازحجاب منی ‌ ‌ همی برون نشود آن غبار از یکبار [۴۶ـ ر]
به هر جفا و به هر زخم اندک اندک آن ‌ ‌ رود زدیدهٔ دل گه به خواب و گه بیدار ۲۰
اگر به خواب گریزی به خواب در بینی ‌ ‌ جفای یار و سخطهای آن نکو کردار
تراش چوب نه بهر هلاکت چوب است ‌ ‌ که بنده را بنماید صفاتش آخر کار

فتاره یعطی اللّه العبد علی یدی الرّحمن فیخلص العطاء من الشوب الذی لا یلائم الطبع فی الوقت أو لایُنیلُ الغرض و ما أشبه ذلك.

پس حق تعالی بنده را گاه بر دست «رحمن» عطا بخشد. پس عطا خالص ۲۵ باشد از آنچه ملایم طبع او نباشد در حالِ وصول، اگرچه در مآل بعضی خالص نباشد از تضمن نقمت در[۴۳] دنیا یا در آخرت. و نیز خالص باشد از منع نیل غرض و آنچه

(۴۳) قا: و + در.

مشابه این باشد از موجبات کدورات در وقت و از موانع حصول اغراض.

و تارة یعطی اللّه علی یدی الواسع؛

و گاه حضرت حق بر دست واسع عطا دهد تا عموم خلایق را شأنی باشد چون صحت و رزق.

أو علی یدی الحکیم فینظر فی الأصلح فی الوقت؛

و گاه بر دست حکیم بخشد. پس نظر کند در آنچه صالح‌تر باشد بنده را در حال، چه حکیم عمل نمی کند مگر به مقتضای حکمت و نظر نمی کند جز بر مصلحت در وقت. پس عطا دهد آنچه مناسب بنده باشد در این وقت تا بنده به مشاهدهٔ آن حال از سر تسلیم گوید؛ بیت:

۱۰ من دل زمراد خویش برداشته‌ام سر برفلک نهم برافراشته‌ام
چون مصلحت مرا تو به می دانی من مصلحت خود به تو بگذاشته‌ام

أو علی یدی الوهاب فیعطی لیُنْعِم لایکون مع الواهب تکلیف المعطی له بعوض علی ذلك من شکر أو عمل؛

و گاه بر دست واهب بخشد. پس تکلیف نکند بنده را عوضی بر آن عطا از ۱۵ شکر یا عملی دیگر، تا بنده گوید؛ بیت:

زهی فیض فضل تو ازحد فزون نگنجد در افضال تو چند و چون
منزه عطایت زشوب غرض مبرّا نوالت ز نیل عوض

أو علی یدی الجبار فینظر فی الموطن و ما یستحقه؛

و گاه بر دست جبار بخشد. پس نظر کند به بنده و استحقاقش و جبر و انکسار ۲۰ او کند اگر شکستگی باشد. آری؛ بیت:

خواجهٔ اشکسته بند آنجا رود که در آنجا پای اشکسته بود

و قهر کند اگر متحیّر و متکبّر باشد. **[۴۶ــ پ]**

أو علی یدی الغفار فینظر المحل و ما هو علیه. فإن کان علی حال یستحق العقوبة فیستره عنها، أو علی حال لا یستحق العقوبة فیستره عن حال یستحق العقوبة ۲۵ فیسمّی معصوماً و معتنی به و محفوظاً،

و گاه بر دست غفار بخشد. پس نظر کند به بنده و آنچه بر اوست. اگر مستحق عقوبت باشد ستر کند بنده را از عقوبت، و اگر نباشد ستر کند بنده از حالی که بدان مستحق عقوبت شود. پس بنده را معصوم و محفوظ گویند.

و غیر ذلك مما شا كل هذا النوع.

و غیر مذکور را نیز بدین قیاس کن از آنچه مشاکل این نوع باشد از عطایای اسمائی.

والمعطی هوالله من حیث ما هو خازن لما عنده فی خزائنه. فما یخرجه إلا بقَدَرٍ معلوم علی یدی اسم خاص بذلك الأمر. ۵

وعطا دهنده در این صور و غیر آن الله تعالی است از آنچه در خزاین اوست، و «لله خزائن السموات والارض[۴۴]». و آن اعیان این هر دو است که منتقش است به نقش آنچه بوده است و خواهد بود تا روز قیامت. پس بیرون نمی‌آید از خزاین اعیان که در حضرت عندیت اوست بسوی شهادت، مگر به قدر معلوم به دست اسمی که خاص باشد بدان عطا و حکم آن امر در دست او بود. ۱۰

«فأعطی کل شیء خلقه» علی یدی الاسم العدل واخوانه.

پس عطا داد هر چیزی را از اشیاء آنچه عین او اقتضا کرد خلقت او را بر آن وجه بر دست اسم «عدل»، و بر دست اسماء دیگر که مناسب این اسم باشد چون «مقسط» و «حکم» و غیر آن.

پس نتوان گفتن که: این چرا فقیر شد و آن غنی، و این [چرا] عاصی گشت و آن مطیع؟ چنانچه نتوان گفت که: این چرا انسان جزئی شد و آن کلّی؟ از برای آنکه «حکم» و «عدل» اعطا نمی‌کند هر چیزی را مگر آنچه عین او مقتضی آن باشد. «فللّه الحجّة البالغة[۴۵]» بیت: ۱۵

گر حریر و قز دری خود رشته‌ای ور زخاری خسته، خود کشته‌ای

و اسماء اللّه[۴۶] لا تتناهی لأنها تعْلَم بما یکون عنها ــ و ما یکون عنها غیر متناهٍ ــ و ان کانت ترجع الی أصول متناهیة هی أمّهات الأسماء أو حضرات الأسماء. ۲۰

و اسماء الله اگر چه نهایت ندارد از آنکه اسماء الهی معلوم می‌شود به آثارش، [۴۷ــر] که آن عوالم و ممکنات است، و آنچه از اسماء صادر می‌شود از آثار و افعال نهایتی ندارد.

و امّا اسماء راجع می‌شوند به اصول متناهیه که آن اصول امّهات اسماء باشند. ۲۵

---

(۴۴) س ۶۳ ی ۷.

(۴۵) س ۶ ی ۱۴۹.

(۴۶) پا: اللّه + ان کانت.

و تحقیق کلام در این مقام آنکه: اسماء اللّه اگرچه بحسب سدنه غیر متناهی است امّا بحسبِ امّهات و اصول متناهی است چنانکه امّهات مظاهر اسماء الهی چون اجناس و انواع حقیقیه متناهی است با وجود عدم تناهی اجناس[47] که در تحت انواع اند.

پس شیخ در تعلیل عدم تناهی اسماء الهی طریقهٔ استدلال از اثر به مؤثر مسلوك داشته، می گوید: هر اسمی را عملی است که اختصاص بدان اسم دارد، و کاینات غیرمتناهیه لاجرم مستند باشد به اسماء غیر متناهیه که حاصل باشد از اجتماع بعضی از اسماء کلیه با بعضی، و این اسماء غیر متناهی داخل در حیطهٔ امّهات اسماء الهی.

و علی الحیقة فما ثمَّ إلا حقیقة واحدة تقبل جمیع هذه النسَبِ و الاضافات التی یکّنی عنها بالأسماء الالهیة.

یعنی: اگر اسماء متکثّره است امّا در حقیقت یك حقیقت است، أعنی یك ذات که قابل جمیع نسب و اضافات است که تعبیر از آن نسب و اضافات به اسماء الهی کرده می‌شود. و اسماء مسمّی را از جمیع وجوه متعدد نکند، [و] کثرت و اختلاف صور امواج بحر را متکثر نگرداند. بیت:

یک بحر در حقیقت و امواج مختلف — و آن موج هم ز بحر گهر بار آمده

و الحقیقة تعطی أن یکون لکل اسمٍ یظهر، الی ما لایتناهی، حقیقة یتمیز بها عن آخر، تلك الحقیقة التی بها یتمیز هی الاسم عینه لاما یقع فیه الاشتراك،

یعنی: تحقیق اقتضای آن می کند که هر اسمی را از اسماء غیر متناهی که ظاهر می‌شود حقیقتی باشد که آن اسم بدان حقیقت از اسم دیگر متمیّز شود، و آن حقیقت که بدان متمیّز می شود اسمی از اسماء نیست، مگر عین صفت که اعتبار کرده شده است با ذات، و اسم گشته. پس اسماء از حیثیت تکثّر نیست مگر عین نسب و اضافات که مسمّاست به صفات، از آنکه همه در ذات اشتراك دارند.

پس بدین تقدیر فرق نیست میان اسماء و صفات، و به اعتبار آنکه اسم عبارت از مجموع است، فرق حاصل می شود.

و بر هر تقدیری آنچه مشترك است، اسم نیست بلکه حقیقة الحقائق است. و اسماء از روی امتیاز هر یکی از دیگری حقایق متکثّره‌اند که بازگشت همه به یك حقیقت مشترکه است.

---

(۴۷) قا: اشخاص.

کما أن الأعطیات تتمیز کل أعطیة عن غیرها بشخصیتها، و إن کانت عن [۴۷ــپ] أصل واحد، فمعلوم أن هذه ما هی هذه الأخری، و سبب ذلك تمیُّز الأسماء.

چنانکه عطایا متمیّز می‌شوند از یکدیگر به شخصیت، اگر چه از یك اصل باشند، پس معلوم است که این عطا نه آن عطای دیگر است. ۵

و سبب تمیّز عطایا از یکدیگر تمیّز اسماء است. پس امتیاز بعضی اسماء از بعضی دیگر و رجوع همه بحقیقت واحده مشابهت دارد به امتیاز مواهب، و رجوع همه به اصل واحد که منبع خیرات و کمالات است که آن ذات الهیه است از حیث اسم «وهاب» و «کریم» و «معطی» و امثال این. و سبب امتیاز در عطایا امتیاز اسمائی است، چه اختلاف معلولات مستند بر اختلافات علل است. و این بدان معنی است که ۱۰ هر اسمی را از اسماء عطایی است مختص به مرتبه‌ای و قابلیتی که آن عین مظهر اوست.

فما فی الحضرة الالهیة، لا تساعها شیء یتکرر أصلاً. هذا هو الحق الذی یعوّل علیه.

پس در حضرت الهیّه چیزی مکرر نباشد از برای اتساع آن حضرت؛ چه اسماء ۱۵ غیرمتناهیه است و فایض از اسم واحد نیز بحسب شخصیتش مغایر شخصیت آنچه مثل اوست، نیست لاجرم اصلاً تکرار نباشد. و لهذا ارباب عرفان از سر ایقان گفته اند: «لایتجلی فی صورة مرّتین ولایتجلّی فی صورة الاثنین».

و چون پیش شیخ مقرّر است که اعراض و جواهر در هرآنی متبدل است و تکرار نیست، گفت که: «هوالحق الذی یعوّل علیه». یعنی: این حقی است که اعتماد بر ۲۰ وی است از آنکه وجود هر چیزی که ملزوم کمالات اوست چون درهرآنی حاصل به حصول جدیداست. کما قال تعالی «بل هم فی لبس من خلق جدید».[۴۸] پس حصول آنچه تابع وجود است بر سبیل تجدّد باشد به طریق اولی، و تحقیق تجدُّد امثال و لمّیت او مشروح خواهد آمد.

و هذا العلم کان علم شیث و روحه هو الممد لکل من یتکلم فی مثل هذا من ۲۵ الأرواح ما عدا روح الخاتم فإنه لا یأتیه المادة إلا من اللّه لامن روح من الأرواح، بل من روحه تکون المادة لجمیع الأرواح،

(۴۸) س ۵۰ ی ۱۵.

و این علم یعنی علم اسماء الهیه که مترتب می‌شود بر روی **اعطیات** علم شیث است علیه السّلام، و در میان **انبیا** و اولیا که اولاد ادم‌اند — **علیه السّلام**- این علم اختصاص بدو دارد، و هر کس که در این علم سخن گوید، روح شیث — علیه السّلام— ممدّ روح او باشد مگر روح خاتم اولیا را که او را مدد [۴۸—ر] جز از حق تعالی نباشد، و جمیع ارواح را مدد از روح او باشد، یعنی از مرتبهٔ روح او که ولایت مطلقه است مدد جمیع ارواح باشد، حتی روح شیث را نیز از روی ولایت،ممدّ از مرتبهٔ روح خاتم است، اگرچه شیث و کمّل و افراد،معانی و حکم را چون متبوع خویش اخذ از خدای — عزّ اسمه— کنند. چنانکه شیخ در «فتوحات» بدین معنی در مواضع [مختلف] تصریحات دارد.

وان کان لایعقل ذلك من نفسه فی زمان ترکیب جسده العنصری.

یعنی: اگرچه محجوب گرداند او را ترکیب جسد عنصری او از ادراك آنچه گفتیم، لکن از روی حقیقت و مرتبه می‌داند. کما قال — علیه السّلام—: «**انتم** اعلم بامور دنیاکم»، با آنکه حقیقت **محمدیّه ممدّ ایشان** است به علم. و این طریان حجاب از جهت غلبهٔ بشریت است در بعضی اوقات بر آنچه حقیقتش اعطای آن می‌کند.

و «جسد» را به عنصری قید کرد از برای آنکه جسد مثالی روحانی مانع نیست تعقل آن را که مرتبهٔ او اعطای آن می‌کند.

و بباید دانست که انسان کامل اگرچه از حیث حقیقت،عالم به جمیع معارف **و علوم الهیه است، امّا ظهور این معنی موقوف است به ظهور این کامل به وجود عینی و تعلق او به مزاج عنصری، از آنکه ظهور اعیان را در عالم** حس تواند بود، و همچنین باقی کمالات که در اعیان بالقوّة هست، ظاهر نمی‌شود بالفعل، مگر بعد از تحقُّق نفس در خارج و تعلُّق او به بدن. و چون ترکیب عنصری غالباً در اوّلِ امر سبب حجاب و غفلت است از کمال حقیقی در بعضی ازمان، چون سن صبی تا بلوغ حقیقی. و این نیز بعینه سبب ظهور کمالات و معارف است شیخ — قدّس اللّه سرّه— فرمود:

فهو من حیث حقیقته و رتبته عالم بذلك کله بعینه، من حیث ماهو جاهل به من جهة ترکیبه العنصری.

یعنی این کاملی که جمیع ارواح را ممدّ از روح اوست از روی **حقیقت** و رتبتش می‌داند که همهٔ ارواح استمداد از او می‌کنند، و او در علوم و کمالات طریق

امداد مسلوك می‌دارد، و او بعینه از روی ترکیب عنصری جاهل است بدین استمداد و امداد.

فهو العالم الجاهل؛ فیقبل الاتصاف بالأضداد کما قبل الأصل الاتصاف بذلك کالجلیل والجمیل و کالظاهر والباطن والأوّل والآخر،

پس او متصف باشد به علم و جهل، لاجرم قابل اتصاف باشد به اضداد، و در یك مقام به دو اعتبار [باشد] از حیثیت اتصاف به صفات کونیه، و امّا از حیثیت اتصاف به صفات الهیّه اعتبار یکی است، چنانکه مبیّن خواهد شد. ۵

پس کامل قابل **[۴۸ــپ]** اتصاف است به اضداد، چنانکه اصلش که حضرت الهیّه است از آنکه حضرت الهیّه حضرت اسماء و صفات جلالیّه و جمالیّه است و موصوف به ظاهر و باطن و اوّل و آخر؛ به خلاف حضرت احدیت که در این حضرت به وجهی از وجوه مجال کثرت نیست. ۱۰

و اصل بودن حضرت الهیّه مر کامل را مبنی بر آنست که این کامل مخلوق به صورت اوست. و شیخ در **فص اوّل** از اجوبهٔ امام محمد بن علی ترمذی ــ قدّس اللّه سرّه ــ می‌گوید که: اما آنچه معرفت ذوقیه اعطای آن می‌کند، آنست که حق ظاهر است از آنجا که باطن است، و باطن است از آنجا که ظاهر است. و اوّل از عین آنچه آخر است، و آخر از عین آنچه اوّل است، لهذا متصف نیست به نسبتین مختلفین، چنانکه عقل تقریر و تعقّل آن می‌کند، از آنجا که خداوندِ فکرت است. ۱۵

ذاتش به صفت، صفت به فعلش مستور   اسم و صفت و فعل بود خود یك نور
این نیست عجب که ظاهر و باطن اوست   این طرفه که باطن است درعین ظهور

«هو الاول فی آخریته بأولیّته لاآخرلها، و هو الآخر فی اولیّته بآخریّته لا اوّل لها». ۲۰

ابوسعید خراز را ــ که وجهی است از وجوه حق و لسانی از السنهٔ او ــ پرسیدند که: بم عرفت اللّه؟ قال: بجمعه بین الضدین، ثم تلا «هو الاوّل و الآخر و الظاهر و الباطن[۴۹]».

پس قایل شد به اینکه حق شناخته نمی‌شود مگر به جمع میان اضداد در حکم بر وی بدان اضداد. پس اوّل است هم از آن جهت که آخر است، و آخر است هم از آن جهت که اوّل است، و او مختص است به حکم بر وی به اضداد از جهت واحده و ۲۵

---

(۴۹) س ۵۷ ی ۳

بر غیر او، اگر چه به اضداد حکم کرده شود آن حکم از جهات مختلفه بود؛ چه عقل اثبات نمی کند امور متضاده را بر یك چیز، مگر به جهات مختلفه. پس جمع میان اضداد از جهت واحده خارج است از طور عقل. شعر:

این نکته به گفتار مبین نشود — با حجت منطقی مبرهن نشود

۵ **تا هر چه یقین است نگردد مشکل — این نکته که مشکل است روشن نشود**

پس هر چه ظاهر است اوست در حالی که باطن است، و هر چه باطن[۵۰] است هم اوست در حالی که ظاهر است، و ظهور او عین بطون اوست و بطون او عین ظهور او.

و هو عینه لیس غیر. فیعلم لایعلم، و یدری لایدری، و یشهد لا یشهد.

یعنی: **این کامل غیر اصل خویش است و غیر او نیست از روی حقیقت، تغایر درمیان**

۱۰ او و اصلش از روی اطلاق و تقیید است. **[۴۹–ر]** پس او نیز قبول می کند اتصاف را به ضدین از جهت واحده.

پس صادق است بر او که گویند: می داند و نمی داند، و در می یابد و در نمی یابد، و مشاهده می کند ونمی کند. چنانکه اصل او در مرتبهٔ الهیت و مظاهر کمالیّه موصوف به علم و امثال اوست و در مرتبهٔ ظهور جاهلین بر خلاف این.

۱۵ **و بهذا العلم سمی شیث لأن معناه هبة اللّه.**

یعنی: به سبب آنکه شیث —علیه السّلام— مختص بود به علم اسماء که مفاتیح عطایا[۵۱] است. و معنی شیث «هبة اللّه» است به عبرانی. پس بدین نام خوانده شد تا اسم او مطابق مسمّی باشد که مظهر وهّاب و فتّاح است.

فبیده مفتاح العطایا علی اختلاف أصنافها و نسبها،

۲۰ چون علم اسماء که مفاتیح عطایا است مختص بود به شیث —علیه السّلام—[۵۲]، و هیچ احدی چیزی از ذوق و وجدان نیابد مگر به آنچه از آن چیز در وی باشد. پس «مفاتیح عطایا در دست اوست» گفتن صحیح باشد؛ چه او مشتمل است بر همه اسماء، و مظهر وهاب است.

پس روح او مظهر عطایا و مواهب الهیه باشد، لاجرم از روح او فایض می شود

۲۵ علوم ذاتیه و کمالات وهبیه بر اختلاف اصناف و نسبتش بر همه ارواح، مگر بر روح

---

(۵۰) قا: عین باطن.

(۵۱) قا: عطا.

(۵۲) قا: علیهما.

خاتم که او بی‌واسطه اخذ از اللّه تعالی می‌کند.

و شیخ چون ذکر این معنی کرد که شیث ــ علیه السّلام ــ [که] موهبت الهی است حاصل گشته از اسم وهاب، پس مظهر این اسم باشد، و مفاتیح عطایا در دست او بود، در مقام تعلیل این معنی فرمود:

[فان اللّه] وهبه لآدم أول ما وهبه: ٥

یعنی: اوّل موهبتی که حق سبحانه مر آدم را ارزانی داشت، شیث بود. و بعضی در این مقام می‌گویند: مراد از آدم حقیقت نوع انسانی است که آن روح اعظم است. پس اوّل مولودی که حق بدو عطا داده، نفس ناطقه و قلب اعظم باشد که اسماء عطائیه در وی ظاهر می‌گردد.

این کلام را اگرچه وجهی هست، امّا از انطباق مقتضای مقام دورتر است. ١٠

وما وهبه اِلاّ منه لأن الولد سرّ أبیه. فمنه خرج والیه عاد.

یعنی: عطا نکرد آدم را مگر از وجه آدم که مشتمل بود بر وی و بر جمیع اولادش. و لهذا از ظهر او بر سبیل ذر اخراج کرد. چنانکه حدیث بدین ناطق است، از برای آنکه ولد سرّ پدر خویش است، یعنی مستور است در وجود او، و موجود [است] در وی بالقوّه. پس از او خارج شد در صورت نطفه ملقی در رحم، و هم به سوی او ١٥ بازگشت [آنگاه که] صورت انسان یافته و داخل در جسد و حقیقت او شده. **[٤٩ــپ]**

و در این کلام اشارت است به آنکه آدم نیز سرّ حق است، از آنکه ظهورش از اوست، و عودش بدو. و از برای این فرمود کاشف اسرار الهیه، خاتم ولایت کلیّه، کلمهٔ ملقی به مریم، روح اللّه الاعظم، عیسی ــ علیه السّلام ــ: «اِنّی ذاهب الی أبی و أبیکم السّماوی[٥٣]». ٢٠

پس اطلاق اسم «أب»[٥٤] در حقیقت بر حق کرد، اگرچه از روی ظاهر مطلق بر روح القدس است.

فما أتاه غریب لمن عقل عن اللّه تعالی.

پس غریبی[٥٥] به سوی او نیاید، بلکه از عین او بدو رسد نه از خارج. و این دانش

---

(٥٣) قرآن کریم: انی ذاهب الی ربی سیهدین. (٣٧/٩٩).

(٥٤) قا: انت أب.

(٥٥) قا: بنی.

کسی را است که فهم و ادراك حقایق از حق کرده باشد، و اگر اللّه متعلق به غریب باشد، معنی آنست که: او را غریبی از حق نیامده است، بلکه از عین او آمده نزد کسی که عین خود در یابد، و استعداد او را بشناسد. و سیاق کلام یعنی «فما فی احد من اللّه شیء» مؤید این معنی است.

۵ **و کل عطاء فی الکون علی هذا المجری.**

یعنی: جمیع عطایا که نازل می شود از حضرت الهیه برایدی اسماء[56] ارواح کاملان، و از ارواح ایشان برارواح عباد، نیست مگر از ایشان، از برای آنکه اعیان ثابتهٔ ایشان بحسب قابلیت اقتضای آن عطایا می کند، و حق سبحانه و تعالی بقدر قابلیت ایجاد و ایثار می نماید.

۱۰ **فما فی أحد من اللّه شیء، وما فی أحد من سوی نفسه شئ و إن تنوعت علیه الصور.**

یعنی: چون کار بحسب قابلیت است در هیچ احدی از حق چیزی نیست غیر از وجود، و در هیچ احدی غیر از نفس او چیزی نیست از برای آنکه هرچه بریکی ظاهر می شود از اقتضای عین اوست و حق معطی وجود [است] بحسب اقتضا، اگرچه صور ۱۵ فایضه بر این چیز متنوع باشد، امّا آن تنوع نیز راجع به اعیان است. ماه آینهٔ آفتاب است امّا از ذات آفتاب در ماه چیزی نیست. و مراد آنجا بیان شأن آن امر است که مترتب است بر فیض مقدّس نه بر فیض اقدس، و الاّ مناقض آن قول باشد که گفت: «فالامر کله منه ابتداؤه و انتهاؤه».

و چون قلوب عباد اللّه تابع تجلّیات وارده است از حضرت اله و قضیهٔ «کلّ یوم ۲۰ هو فی شأن» محقق، پس کلام محقّق نیز در این بیان حقایق و اسرار بحسب تجلّیات پروردگار متنوع باشد، لاجرم شیخ گاهی تکلّم می کند در آنچه متعلّق به فیض اقدس است و همه را از حق می داند، و گاهی تکلّم می کند در مقتضیات اعیان، و نسبت جمیع به اعیان [۵۰–ر] می نماید. بیت:

گرجمله توئی پس این جهان چیست ورهیچ نیم من، این فغان چیست
۲۵ هم جمله توئی و هم همه تو آن چیز که غیر تست، آن چیست

بیت اوّل مبیّن «الامر مناومنه» است و [بیت] ثانی مقرر «الامر کله منه

(۵۶) قا: بربدی. حاشیه براری؟.

ابتداؤه و انتهاؤه». و خواجه نیز ــ قدّس اللّه سرّه ــ در استغراق مشاهده فیض اقدس می‌فرماید: بیت:

از تست هم انتظار و هم بذل مراد　　از تست غمِ غم‌زده و شادی شاد
هر جا که در یست بسته یابگشاده　　جز قدرت کاملت نبست و نگشاد

۵ و شیخ را کلام در این هر دو مقام بسیار است، لاجرم اگر اینجا نسبت همهٔ امر به اعیان می کند، در فص حکمة علیة فی کلمة اسمعیلیه می‌فرماید: «لافعل للعین بل الفعل لربّها فیها فا طمأنت العین عن ان یضاف الیها فعل». پس کامل آنست که داد هر دو مقام در کلام تواند داد.

و ما کل أحد یعرف هذا، و أنّ الأمر علی ذلك، اِلا آحاد من اهل اللّه. فإذا رأیت من یعرف ذلك فا عتمد علیه،

۱۰ اگر چه امر بر آن نیست که بیان کردیم، امّا هر احدی این را نمی‌شناسد مگر یکان یکان حضرت حق که مطلع بر سرّ قدراند. پس اگر اینچنین عارف را ببینی بر قول او اعتماد نمای که مطابق است بر آنچه در نفس امر است.

کذلك هو عین صفاء خاصة الخاصة[57] من عموم أهل اللّه تعالی.

۱۵ خاصه عبارت است از سالکان واصل که قطع سفر ثانی و ثالث کرده، مُرتقی به درجهٔ ابدال و اقطاب و افراد باشند. و «خاصة الخاص» آنکه از موقف المواقف با خلعت صفای حق رجوع به خلق کرده باشد.

و صفای «خاصة الخاصة» علوم و حقایق حقانیه است که صافی باشد از شوبِ اکوان و نقایص امکان. اللّهم متعنا بانفاسهم و جرعنا شربة من کأسهم.

۲۰ در کام جان تشنه دلان ریز جرعه‌ای
ز آن خمر بی‌خمار که آن قوم ذایق‌اند

فأی صاحب کشف شاهد صورة تلقی إلیه مالم یکن عنده من المعارف و تمنحه مالم یکن قبل ذلك فی یده، فتلك الصورة عینه لاغیره. فمن شجرة نفسه جنی ثمرة علمه،

۲۵ پس هر کدام صاحب کشف که مشاهدهٔ صورتی کند که آن صورت القاء کند به سوی او از معارف آنچه را نمی‌دانست، و عطا دهد آنچه پیش از این در دست

---

(۵۷) پا: خلاصة الخاصة.

نداشت، به یقین داند که آن صورت عین اوست نه غیر او، و از شجرهٔ عین خویش ثمرهٔ علم درچیده است. از برای آنکه این [۵۰-پ] صورت از صُوَر استعدادات عین ثابتهٔ اوست که در عالم ارواح که مثال مطلق است یا در خیال که مثال مقیّد است متمثّل گشته، اسرار و حکم الهی براو تلقین می کند.

۵ پس اوست مفیض بر نفس خود نه غیر او، چه هرچه بر وی فایض می‌شود از عین اوست [که] بحسب استعداداتش به فیضان آمده، آری؛ بیت:

من چوطوطی وجهان درپیش من چون آینه لاجرم معذورم ارجزخویشتن رابنگرم
هرچه عقلم درپس آیینه تلقین می کند من همان معنی بصورت درزبان می آورم

و چون هر انسان مشتمل است بر آنچه عالم کبیر بر آن اشتمال دارد، لاجرم

۱۰ **حاجت** نیست که صورت مرئی گوئیم غیر اوست از ملك یا جن یا کاملی دیگر، بلکه عین او اقتضا کرده است که حقیقتی[۵۸] از حقایق متصور بدین صورت گشته بر قلب او که مشغول به تدبیر جسد است القای معنی کند تا بر آن اطلاع یابد.

کالصورة الظاهرة منه فی مقابلة الجسم الصقیل لیس غیره، اِلاّ أن المحل أو الحضرة التی رأی فیها صورة نفسه تلقی الیه تنقلب من وجه بحقیقة تلك الحضرة،

۱۵ یعنی: مرئی غیر رائی نیست چنانکه صورت ظاهر در مرآت غیر ناظر نیست، امّا این قدر هست که حضرتی که رائی صورت نفس خود در او می بیند این حضرت القاء می کند صورت او را بر وی منقلب،بوجهی از تقلّب. و لهذا در رؤیا و واقعه ظاهر می‌شود محسن نیکوکار در احسن صورت، و متصور می گردد ظالم بدکردار در اقبح صور چون صورت کلب و سباع. و این بواسطهٔ اقتضای حقیقت آن حضرت است از برای

۲۰ آنکه خیال اظهار اعیان می کند چنانکه هست، یا بر صورت صفاتی که غالب است بدان، لاجرم بر این تقدیر به تعبیر حاجت افتد.

کما یظهر الکبیر فی المرآة الصغیرة صغیراً أو المستطیلة مستطیلاً، و المتحرکة متحرکاً. و قد تعطیه انعکاس صورته من حضرة خاصة،

یعنی: بدان وجه که محل منظور فیه مؤثر است در صورت رائی، چنانچه در

۲۵ مرآت کبیر صورت خود را کبیر می‌بیند و در صغیر، صغیر مشاهده می کند، و در مستطیله چون شمشیر مثلا مستطیل ملاحظه می‌نماید، و در مرآت متحرکه چون[۵۹] آب

---

(۵۸) قا: حقیقت.

(۵۹) قا: که + چون.

جاری، صورت خویش متحرك می‌بیند، و اگر در تحت قدم باشد منتکس مشاهده می نماید.

و همچنین حضراتی که صاحبِ کشف صورت را در آن می بیند مؤثر است در صورت، و بحسب اقتضای آن حضرت تقلّب [۵۱ــر] در آن صورت راه می‌یابد. پس اگر رائی در حضرت مثالیّه شخصی بیند که «أنَا اللّه»[۶۰] گوید یا رائی چنین داند که او «اللّه» است، آن صورت عین بیننده است در عالم مثال، و در قول «انا اللّه» صادق است به اعتبار حقیقت، از آنکه او حق است، لیکن نه بر صورت خود، بل به صورت رائی است در محل خیال.

وقد تعطیه عین ما یظهر منها فتقابل الیمین منها الیمین من الرائی.

یعنی: گاهی اعطا می کند حضرت رائی را عین آنچه ظاهر می‌شود از صورتش بی تغیر. پس یمین صورت مرئیه در مرآت مقابل می باشد یمین رائی را.

وقد یقابل الیمینُ الیسار وهو الغالب فی المرایا بمنزلة العادة فی العموم:

و گاه یمین مقابل یسار نماید، چنانکه در حضرت خیالیه، و بر این نهجِ مشاهده در مرایا غالب است و در عموم احوال عادت شده.

و چون از این حضرت تجاوز کند، عین خود را در صورت صفات خویش بیند یا مجرّد از صور خیالیه یا هم در این صور. پس اگر قلب در مقام صدر باشد، یعنی وجه او یلی نفس بود، عین خود در صورت[۶۱] خیالیه مشاهده کند، و ادراك معنی صورت به صفاتش تواند کرد. و اگر قلب در مقام سرّ باشد، أعنی وجه او یلی روح بود، عین خود را مجرّد از صور بیند در حسن و بهاء.

و اگر صاحب کشف را بلوغ به حضرت روح دست دهد عین خود را در مرآت حق مشاهده کند، و بحقیقت حق باشد متجلّی به صورت او. لاجرم بیننده عین خویش در حق به عین حق [بیند] و در زمزمه آید که؛ بیت:

أأنت أم أنا هذا فی الهین حاشاک حاشاک من إثبات إثنین
بینی و بینک أنّی یزاحمنی فارفع بلطفک أننی من البین

*

کی بودِ ما زما جدا مانده من و تو رفته و خدا مانده

---

(۶۰) س ۲۸ ی ۳۰. انی انااللّه رب العالمین.

(۶۱) قا: صوریه.

و بخرق العادة يقابل اليمينُ اليمينَ و يَظهر الانتكاس.

یعنی به طریق خرق عادت گاهی یمین مقابل یمین می‌نماید، و صورت منتکس ظاهر می‌شود. چنانکه در حالت و قوف بر کنار آب مشاهده می افتد.

و تحقیق اینست که درمرآت نیز یمین مقابل یمین است، چنانکه اگر انگشت بر رخسارهٔ راست نهی، در آیینه نیز در رخساره [ای] که مقابل یمین تست، ظاهر گردد. پس آن از رخساره مرئی در حقیقت یمین اوست، امّا به اعتبار جهت مرئی و رائی، یمین شمال و شمال یمین می‌نماید. آری، شعر: [۵۱-پ]

اذاالنفس ذاقت جرعة من شمولها　　فلم تدر سکرا عن یمین شمالها

٭

بدار دست زر یشم که باده‌ای خوردم　　زبیخودی سرور یش وسبیل گم کردم
ز پیشگاه و زدرگاه نیستم آگاه　　به پیشگاه خرابات روی آوردم
چه طرفه گر نشناسم یمین خود زشمال　　ازآن شمول که ازدست یار خود خوردم

و هذا كله من أعطيات حقيقة الحضرة المتجلّى فيها التى أنزلناها منزلة المرايا.

یعنی: همهٔ این مشاهدات از اعطیات حقیقت حضرت متجلّی فیها است که ما آن را به منزلهٔ مرایا داشته ایم.

و حاصل کلام در این مقام آنست که انسان صورت خود را در هر حقیقت که می‌بیند، آن حضرت صورت را خصوصیتی اعطا می‌کند که صورت را در غیر آن حضرت،آن خصوصیت نیست. پس اگر انسان در حضرات متعدده چون حضرت خیال و قلب و روح صور متنوعه می بیند، باید که توّهم نکند که آن صور غیر اوست، چنانکه در مرایای متعدده صور متنوعه می‌بیند، و می‌داند که این صور غیر او نیست. ناظر متیقّظ محقّق وصاحب بصیرت مدقّق از اینجابه مشاهده‌حق و ملاحظهٔ جمال مطلق در مرایای متعدده عالم به صور متنوعه راه تواند برد. آری؛ بیت:

در هر آیینه ، روی دیگر گون　　می نماید جمال او هر دم
گه در آید به کسوت حوّا　　گه بر آید به صورت آدم

فمن عرف استعداده عرف قبوله، و ما كل من عرف قبوله يعرف استعداده اِلا بعد القبول، و اِن كان يعرفه مجملاً.

پس هر که صورت استعداد خویش و آنچه بحسب هر وقت اعطا می کند، بشناسد صورت تقبل این استعداد را نیز داند، از آنکه علم به علّت شیء «من حیث هی

علّة له» موجب علم است به معلولش، و چنان نیست که هر که قبول شیء را داند، شیء را ــ که موجب قبول است ــ نیز داند، مگر مجملاً شناسد و مفصّلاً نتواند دانست الاّ بعدالقبول، چنانچه در اوّل فص در تقسیم واقفین بر سرّ قدر بــتقدیم رسیده بود که بعضی آن را مجملاً می‌دانند و بعضی مفصّلاً.

۵ **إلا أن بعض أهل النظر من أصحاب العقول الضعيفة يرون أن اللّه، لمّا ثبت عندهم أنه فعّال لما يشاء، جوزوا على اللّه تعالى ما يناقض الحكمة و ماهو الأمر عليه فى نفسه.**

چون این معنی مقرَّر شد که حضرت الهی هیچ احدی را اعطا نمی‌دهد مگر بحسب اقتضای حقیقتش، و به قدر طلب او از حضرت. و اهل ظاهر **[۵۲ــر]** اعتقاد کرده‌اند که حق ــ سبحانه و تعالی ــ «فعّال لما یشاء» است در ازل، با قطع نظر از ۱۰ حکمت،«فعّال لما یرید[٦٢]» است در ابد، با قطع نظر از مراعات حکمت.

و از اقــتـضــای اعــیــان این افعال را استثناء قول این طایفه کرد بطریق استثناء منقطع، و عقول ایشان را به ضعف نسبت کــرد از برای عدم مشاهدهٔ ایشان امر را بر آنچه هست، و عدم اطلاع ایشان بر سرّ قدر؛ چه این طایفه گمان می‌برند که حق ۱۵ سبحانه این افاعیل رابی مراعات حکمت می‌کند و بر حق جایز می‌دارند تعذیب آن کس را که مستحق رحمت است. «تعالی اللّه عن ذلك علواً کبیرا».

و منشأ زعم ایشان آنست که حکم به مفهوم مشیت کرده‌اند، و بر طریق اطلاق اثباتش بر حکیم قادر روا داشته، و ندانسته که مشیت متعلّق است به فیض اقدس کماقال: «الم تر الی ربك کیف مدّالظل» یعنی نمی‌بینی که پروردگار تو چگونه مدّ ۲۰ کرد سایهٔ وجود خارجی را، «ولو شاء یرد لجعله ساکنا[٦٣]» که اگر خواستی این سایه را منقطع و متناهی ساختی. و ارادت متعلّق به فیض مقدّس [است] کما قال تعالی «انما امره اذا أراد شیئاً ان یقول له کن فیکون[٦٤]».

پس مشیت متعلّق است به افاضهٔ اعیان، ولیکن بحسب اقتضاءِ حکمت و اقتضاءِ اسماء و صفات نه مطلقاً. قال تعالی: «ولو شاء لهدٰکم اجمعین[٦٥]». ولیکن ۲۵ مشیت متعلق نشد به هدایت، بواسطه اقتضای عدم مشیت را. و به ملاحظهٔ این معنی ارباب حکم متعالیّه تفسیر کردند از مشیت به عنایت ازلیّهٔ الهیّه.

---

(٦٢) س ۱۱ ی ۱۷۰.
(٦٣) س ۲۵ ی ٤۵.
(٦٤) س ٣٦ ی ۸۲.
(٦۵) س ٦ ی ۱۴۹.

و ارادت متعلق است بحسب استعدادات و قبولش معنی مراد را. پس چون حق —جلّت حکمته— اگر چه «فعّال لما یشاء» است لیکن مشیّتش بحسب حکمت چنان است که هیچ فعل جز بحسب استعدادات نکند. پس ترحم نمی کند در موضع نقمت و انتقام نمی کشد در محل مرحمت.

۵ و آنچه در اخبار آمده است که رحمت حق به فضل است و انتقامش به عدل [است] و ارحم الرّاحمین شفاعت عند المنتقم می کند، این همه راجع است به استعداد عبد و استحقاق مخفی درعین‌ثابته‌اش که بر وی غیر حق — سبحانه و تعالی— مطلع نتواند بود.

و لهذا عدل بعض النظار الی نفی الامکان و اثبات الوجوب بالذات و بالغیر.

۱۰ یعنی: چون مناقض حکمت را بر حضرت الهی جایز داشتند و ندانستند که حق را افعالی است بحسب مراتبش، و از معرفت آن مراتب به سمت حرمان موسوم بودند، بعضی از ایشان **[۵۲—پ]** عدول کرد بسوی نفی مرتبهٔ امکان و اثبات وجود کرد بالذات و بالغیر.

و انتهاج این منهج بواسطه قصور نظر ایشان است از حقایق عقلیه و قصر ایشان ۱۵ موجود را بر آنچه در خارج است، از آنکه موجود خارجی منحصر است در واجب بالذات و واجب بالغیر؛ چه هر چه واجب نشود، موجود نگردد.

و المحقّق یثبت الإمکان و یعرف حضرته، و الممکن ماهو الممکن و من أین هو ممکن و هو بعینه واجب بالغیر؛ و من أین صح علیه اسم الغیر الذی اقتضی له الوجوب. و لایعلم هذا التفصیل اِلا العلماء باللّه خاصة.

۲۰ سابقاً بتقدیم رسیده بود که وجوب و امکان و امتناع حضرات و مراتب معقوله اند، و هر یکی از این مرکوز در نفس خویش، نه موجود است و نه معدوم، چون باقی حقایق از روی نظر به ذوات معقوله انسان. ولیکن سایر حقایق خالی نیست از اتصاف به وجود بالعدم، بخلاف این حضرات ثلاث، که این حضرت ابداً بر حال خویش باقی [انـــد]، و هـــرگز متصف نشوند نه به وجود و نه به عدم. و حق تعالی این ۲۵ حضرت را صفت عامه ساخته که شامل[۶۶] اند سایر حقایق را؛ چه وجوب صفتی است شامله مر ذات حق را و ممکنات موجوده را، لیکن بر سبیل تفاوت، از برای آنکه

(۶۶) قا: شامله.

وجوب در واجب الوجود، بالذات باشد و در ممکنات بالغیر.

و «امکان» صفت شامله است مر جمیع ممکنات را. و «امتناع» صفتی است شامله مر جمیع ممتنعات را. پس این حضرات خزاینِ مفاتیح غیب‌اند، لاجرم حضرت امکان خزینه‌ای است که طلب می‌کند آنچه در وی است از اعیان ثابته که بیرون آید از وجود علمی به وجود عینی، تا محل ولایت اسماء حسنی باشد. و این اعیان ثابته عبارت باشد از ممکنات. ۵

و حضرت امتناع خزینه [ای] است که طلب می‌کند آنچه در وی است از اعیان بقا را درغیب حق و علم او و عدم ظهور را به وجود خارجی. و اسم ظاهر را بر این اعیان سبیلی نیست. و ممتنعات عبارت است از این اعیان.

و حضرت وجوب خزینه‌ای است که طلب می‌کند آنچه در وی است اتصاف را به وجود علمی و عینی ازلاً و ابداً، و آن واجب بالذات است یا بالغیر. **[۵۳ــر]** ۱۰

و همه ممکنات شئون حق است در غیب ذات، و اسماءِ او، و وقوع اسم غیریّت بر وی بواسطهٔ تعیّن است، و احتیاج بحسب عوالمش و بحسب طریان صور بر وی.

پس ظاهر شد بدین تحقیق فرق در میان وجوب بالغیر و بالامکان، از آنکه وجوب بالغیر بعد از اتصاف به وجود عینی است و امکان ثابت قبله و بعده. ۱۵

و این تفصیل را علی طریق النفس نمی‌داند، مگر آنکه حق بر وی منکشف شود و عارف مراتب وجود باشد. و ایشان علمای[۶۷] باللّه‌اند خاصّة.

و هر که دریابد آنچه به تحقیق پیوست و اشارت بدان لاحق شد، هر آینه در دل خویش اسراری مشاهده کند که همه عوالم از ظهور او پر انوار گردد، و هر که استعداد او وفا نکند به ادراک حق، معاف است و معذور، «و من لم یجعل اللّه له نوراً فما له من نور[۶۸]». ۲۰

این شنیدی موبه مویت گوش باد	آب حیوان است خوردی، نوش باد
آب حیوان خوان مخوان این را سخن	جانِ نو بین در تنِ حرف کهن

و علی قدم شیث یکون آخر مولود یولد من هذا النوع الانسانی. و هو حامل أسراره، و لیس بعده ولد فی هذا النوع. فهو خاتم الأولاد. و تولد معه أخت له فتخرج قبله و ۲۵

---

(۶۷) پا: علما.

(۶۸) س ۲۴ ی ۴۰.

یخرج بعدها یکون رأسه عند رجلیها. ویکون مولده بالصین و لغته لغة اهل بلده. و یسری العقم فی الرجال و النساء فیکثر النکاح من غیر ولادة ویدعوهم الی اللّه.

فلایجاب. فاذا قبضه اللّه تعالی و قبض مؤمنی زمانه بقی من بقی مثل البهائم لایحلوُّن حلالاً و لایحرمون حراماً، و یتصرفون بحکم الطبیعة شهوة مجرّدة عن العقل والشرع فعلیهم تقوم الساعة. ۵

و آخر مولودی که متولد شود از نوع انسانی، حامل اسرار شیث باشد، و بعد از او ولدی نباشد. و خواهر او پیش از او متولد شود و او در عقب خواهر خود، چنانکه سرِ او نزد قدم خواهر او باشد.

و مولد او درچین باشد و لغت او لغت اهل چین باشد. و بعد از ولادت او مردم عقیم باشند و نکاح بسیار شود بی ولادت، و او مردم را به حق دعوت کند و اجابت نکنند. پس چون حق تعالی او را و مؤمنان او را قبض کند، آنچه باقی ماند از مردم، مثل بهایم باشند. حلال را حلال و حرام را حرام ندانند، و تصرف به حکم طبیعت کنند [۵۳-پ] مجرّد از عقل و شرع، و قیامت بر ایشان قایم شود. ۱۰

و چون ترجمهٔ لفظ مبیّن کرده شد، بباید دانست که شیخ -قدّس اللّه سرّه- در [اوّل] فص چون به بیان مرتبهٔ مبدائیت قیام نمود و مرتبهٔ ختم مثل مرتبه مبدائیت است و دنیا در نزد اهل حقیقت متناهی [است] در آخر فص اشتغال نمود به ذکر آنکه ختم بدو است و اتباع کرد بعضی شئون خاتم را از کیفیّت ولادت و مولودش، و از حاصل بودن او اسراری را که اختصاص دارد به شیث -علیه السّلام-. ۱۵

و در فتوحات آورده که دنیا را بدایتی و نهایتی [است] که آن ختم اوست، قضای حق -سبحانه تعالی- بر آن نهج واقع شده. و هرچه در دنیا است آن را بَدْوی و ختمی باشد. ۲۰

پس یکی از جملهٔ آنچه در دنیا است تنزل شرایع بود، لاجرم تنزل به شرع محمد شد -صلّی اللّه علیه و سلّم-.

و از جملهٔ آنچه در دنیا است، ولایت عامه است، و بَدْو او به آدم بود و ختم به عیسی -علیه السّلام-. پس ختم مضاهی بدو آمد. قال تعالی: «ان مثل عیسی عند اللّه کمثل آدم خلقه من تراب[۶۹]». ۲۵

---

(۶۹) س ۳ ی ۵۹.

و آنچه بدین معنی دلالت می کند در کلام شیخ، بسیار است، و تصریحات دارد بدین معنی که خاتم ولایت عامه عیسی است ـ علیه السّلام ـ و او حامل اسرار شیث است.

و بعضی گفته اند: اوّل کسی که قایل شد به تناسخ، شیث است. و این قایل را باعث بر این قول آنکه در شرح اشراق دیده که اغاثا دیمون شیث است ـ علیه السّلام ـ. و در آن کتاب در ذکر معاد آورده که اغاثا دیمون و جماعتی از حکمای متقدّمین مذهب[۷۰] تناسخ دارند. ۵

و این سخن نیکو نیست از آنکه اغاثا دیمون از شیوخ افلاطون است. و در زمان اسکندر و ارسطو ـ که استاد اسکندر است [و] تلمیذ افلاطون ـ و در میان او و شیث قریب به چهار هزار سال یا زیاده [فرق] است. و این ظنّ از شارح اشراق واقع شده، چنانچه گمان برده است که هرمسِ حکیم ادریس است که مسمّی است به هرمس. و منشأ در این ابواب اشتراك اسم است، والاّ ساحت کبریای عرفان انبیا بالاتر از آنست که طایر اوهام اهل نسخ را محل طیران باشد. ۱۰

و آنچه در کلام انبیا مشابه تناسخ واقع شده، به حکم احدیت حقیقت است و سریان درصور مختلفه؛ چون سریان معنی کلّی در صور جزئیاتش، [۵٤ـر] و ظهور هویّت حق در مظاهر اسماء و صفاتش. ۱۵

و لهذا اگر مثل این کلام از ایشان صادر شود، تصریح می کنند به نفی تناسخ. چنانکه کامل مکمّل محقّق ابن فارض ـ قدّس سرّه ـ بعد از ادای این معنی [گوید]: ظهور قهرمان زمان و مکان و غایت غلبه احکام کثرت این و آن مرا مانع مشاهدهٔ کمال یگانگی و قادح عدم ملاحظه بیگانگی نیست و اقامت در موطنی که مقدّس و مبین باشد از زمان و مکان که آنجا نه کثرت را نام است و نی اغیار را نشان، مرا بی واسطهٔ مردمك چشم و وسیلهٔ لعبت بازی حجاب در معاینه دیدن جمال کثرت و بی بعد از دعوت طالب مسترشد صادق و مرید مستعد عاشق به استقبال حضرت جمعی که تفرقهٔ سوزِ اغیار است و اعراض از فرقت فرق که منافی مشاهدهٔ وحدت یار است. و بعد از تنبیه بر این معنی که: بیت: ۲۰ ۲۵

اگر به کاسه چشمش بچشی جرعه جمع   خرقهٔ تفرقه را برکشی از سرآسان

---

(۷۰) قا: و + مذهب.

می گوید:

فَمِن قال بالنَّسخِ والمَسخُ لائقٌ   بِه ابشِرا و کُنْ عمّا یراهُ بعُزْلَة

و سلطان المحقّقین مولانا جلال الدین البلخی می گوید؛ بیت:

این نیست تناسخ، سخن وحدت محض است   کز جوشش آن قلزم زخّار برآمد

۵ و روح را از اوّل تنزّلاتش تا وصول به مرتبه به موطن دنیاوی صور کثیره است بحسب مواطنی که در اوّل اوان نزول از عبور برآن چاره نیست، و در هنگام رجوع نیز او را صور برزخیه است بر حسب هیئآت روحانیه و صور جنانیه و صور جهنمیه که اعمال صالحه و افعال قبیحه مستدعی آنست. و اشارات اهل الله همه ناظر بدین است نه بر ابدان عنصریه، و مانع ذکر آن مراتب علی طریق التفصیل آفت تطویل است.

۱۰ پس رجوع به مقصود کنیم و گوئیم: انسان جامع جمیع حقایق کونیه و الهیه است. پس او نسخهٔ نامهٔ الهی و آئینهٔ جمال نمای شاهی است، و هرچه در عالم کبیر ربّانی است انموذج آن در عالم صغیر انسانی است.

و شیخ —قدّس سرّه— در کتاب مسمّی به «عنقاء مغرب» آورده است که: نیّت داشتم که در کتاب تدبیرات الهیّه گاهی به ایضاح و گاهی به اخفاء بیان کنم

۱۵ که در این نسخهٔ انسانیّه و نشأت روحانیّه **[۵٤–پ]** مقام امام مهدی که منسوب به مقام طینی نبی است —علیه السّلام— کجاست، و مقام خاتم اولیا و تابع اصفیا کدام است، از آنکه حاجت به معرفت این دو مقام در انسان موکّد است. پس این کتاب را از برای معرفت این دو مقام ساختم. و باقی کلام شیخ در این باب طولی و غموضی دارد؛

۲۰ امّا آنچه در ادای این معنی به نسبت با عالم کبیر و عالم صغیر به تقدیر علیم خبیر و تیسیر حکیم قدیر میسّر می‌شود، آنست که به نسبت با عالم کبیر مراد از قول شیخ — که می‌فرماید: آخر مولودی که متولد شود بر قدم شیث باشد— آنست که مولود آخرین از این نوع انسانی، ولیی باشد حامل اسرار شیث، و متّصف به علومش، وآخذ از حضرت الهی و اسماء نامتناهی او؛ آنچه را شیث —علیه السّلام— از مواهب و عطایا از

۲۵ حضرت خدا اخذ می کرد، و این خاتم ولایت عامه بود و جمیع اولیا اولاد او باشند، و بعد از او ولدی در این نوع انسانی نباشد.

و مراد از «صین» عجم است، چنانکه در «عنقاء مغرب» می گوید: خاتم از عجم است نه از عرب.

و تولد اختش با او از برای آنست تا اختتام مشابه ابتداء [بود]، از آنکه خلق آدم نیز مقارن بود به خلق حوّا. و شیخ حوّا را اخت عیسی ساخته است در این معنی که تولد هر یك بی پدر است، و مریم را بمنزلهٔ آدم داشته. و مراد از ساعت قیامت کبری آنست که حصول فنای همهٔ عالم در حق، در آن ساعت است. پس افعال ایشان سبب فنا در حق و موجب وصول به کمال و قرب جناب مطلق گشت. چنانکه کلام [شیخ] در آخر «فص نوحی» و در مواضع دیگر نیز دلالت بر این می کند. و باقی کلام ظاهر است.

و امّا به نسبت با عالم صغیرِ انسانی آدم روحِ کلّی محمدی است که جمیع ارواح اولاد اوست، و شیث روح جزئی متعلّق به بدن.

و مولودی که متولد می‌شود در چین، اشارت است به قلب که متولد است در چین طبیعت کلیّه، یعنی در اقصای مراتب طبیعت در تنزّل. و او حامل اسرار مودعه است در روح کلّی اوّلاً، و حامل اسرار مودعه در روح جزئی ثانیاً.

و روح کلّی و جزئی جز به مرتبه متغایر نیستند، و آخر مولود بودن او اشاره است بدانکه قلب مظهر مقام جمع است که بالا تر از او مرتبهٔ کمالیّه نیست. پس وجود او جز آخر نباشد.

و اخت او اشارت است به نفس حیوانیّه که متولد است پیش از قلب.

و سرِ او در پیش قدم خواهرش بودن [۵۵ــر] اشارت است بدانکه قلب در ابتدای ظهور و ولادتش در مقام اطاعت و اذعان نفس است، و منقاد قوّت شهویّه و غضبیّهٔ اوست که این دو قوّت بمنزلهٔ دو رجل نفس‌اند که در میدان لذّات و شهوات بدین هر دو سعی می کنند.

و چون قلب ظهور یابد و ولادتش تمام شود، روح کلّی به لسان علوم لدنیه و معارف حقیقیه ترتیب آغاز کند تا غایتی که به مقام قوّت رسد، و به استخراج گنج ودیعت نهادهٔ پدر حقیقی قیام نماید، و به دعوت نفس و قوای او به سوی مرتبهٔ جمع احاطی و مقام اسم الهی بذل جهد کند، و نفس و قوای او را استعداد این مرتبهٔ کلیّه جامعه نباشد از برای تقیّد او به آنچه استعدادش اعطا می کند، لاجرم اجابت دعوتش نتواند کرد.

و سریان «عقم» در رجال ونساء أعنی در قوای فاعلیه و منفعله ــ که نفس راست ــ پیدا آید. پس هیچ مولودی متولد نشود که در مرتبهٔ قلب و کمال او باشد. لاجرم اوخاتم اولادی باشد که ایشان رااستعداد کمال وقوت ظهورسرّ پدر درایشان باشد.

و چون حق – سبحانه و تعالی– دل را قبض کند با فنای او و در ذات خویش به تجلّی ذاتی و ایجادات او به شهود نور جمال الهی، آنگه مرّة اخری بازگرداند او را به مقام بقا، و به همین تجلّی قبض کند مؤمنان عصر او را که قوای روحانیّه و قلبیّه اند از نفس و قوایش، آنچه باقی ماند ایشان مثل بهایم و حیوانات عجم باشد از
۵ برای عدم استعداد ترقی به مراقی قلب، لاجرم ایشان نشناسند ظلمت از نور، و تمییز نکنند موجب تَرَح از سُرور. پس مشتغل باشند به مقتضای استعداد خویش، و تفرقه در میان خیر و شر نکنند، و به حکم طبیعت تصرف به شهوت مخضه نمایند مجرّد از نور الهی که عقل و شرع است، چه استعداد ایشان اعطای این نمی کند، چنانکه در احوال مجذوبین مشاهده می افتد از عدم تمییز در حرکات و
۱۰ سکنات و حل و حرمت. پس ساعت برایشان قایم شود که آن قیامت صغری است. این به نسبت با مجذوبان است.

امّا اصحاب صحو بعد المحو از کمّل ارباب شهود داخل در تحت این حکم نیستند، از آنکه ایشان مستغنی اند. کما قال تعالی: «فصعق من فی السموات و من فی الارض الاّ من شاء اللّه[۷۱]». لاجرم هر یك از این طایفه

۱۵ فارغ بنشینند و تغییر نکنند — گر چرخ فروفتد زمین برخیزد

و همچنین محجوبان را نیز [۵۵–پ] ختم ظاهر نمی شود، و حصول علم نیز دست نمی دهد، لاجرم از مرتبهٔ حیوانات و بهایم زایل نمی گردند. قال اللّه تعالی: «اولئك کالانعام بل هم اضلّ»[۷۲].

و بسط کلام در این مقام از آن جهت جایز داشتیم، و همت بر نقل کلام شیخ
۲۰ گماشتیم تا ناظر عدول از حق نکند، و بحسب آنچه عقلش خواهد، تأویل ننماید از آنکه این امر بالاتر از مدارك عقول است. بیت:

از راه کشف عقل بود برکناره‌ای — کار کنارگی نبود جز نظاره‌ای
آنجا که دل ز کشف حقایق نفس زند — عقل است اجنبی و خرد شیرخواره‌ای

---

(۷۱) س ۳۹ ی ۶۸.
(۷۲) س ۲۵ ی ٤٤.

[۳]

فص حکمة سبّوحیّة فی کلمة نوحیّة

چون مرتبهٔ الهیّت ومبدائیت مرتبهٔ عالم ارواح است که عقول مجرَّده‌اند، و شأن ایشان تنزیه حق است از نقایص امکانیه، از برای آنکه همهٔ کمالات ایشان بالفعل موجود است و نقصان در ایشان از حیثیت احتیاج و امکان است بحسب وجودات مقیّده، و تنزیه کننده تنزیه نمی‌کند حق را مگر از نقصی که در خویش می‌یابد. شیخ —قدّس سرّه— اِرْداف کرد حکمت سبوحیه را به حکمت نفثیه. و چون ۱۰
تنزیه حق —تقدّست ذاته— بر نوح —علیه السَّلام— غالب بود، چه او اوّل مرسلین است، و از شأن رسول آنکه دعوت امّت به حقی کند که واجب الوجود باشد و منزّه از نقایص امکانیّه؛ و از روی غیرت نفی الهیت کند از هر چه اسم غیرت بر او واقع است، اگر چه داند که آن غیر نیز مجلایی از مجالی الهیّه است. و بر قوم او غالب عبادت اصنام بود، و او را تنزیه از آن اهتمام تمام، لاجرم فص حکمة سبوحیة را ۱۵
مقارن کلمهٔ نوحیه ساخت به جهت مناسبت در میان این دو سبّوح [که] به معنی مسبّح است چون قدّوس و مقدّس.

اعلم أن التنزیه عند أهل الحقائق فی الجناب الالهی عین التحدیدوالتقیید.
فالمنزّه اِمّا جاهل و اِمّا صاحب سؤأدب.

یعنی تنزیه نزد اهل حقایق در جناب الهی عین تحدید و تقیید است، پس منزِّه ۲۰
یا جاهل است یا بی‌ادب، از برای آنکه تنزیه یا ازنقایص امکانیه باشد فقط، یا هم از نقایص امکانیه و هم از کمالات انسانیه؛ و هر یك از این دو پیش اهل کشف و شهود، جناب الهی را تحدید و تقیید است، چه این منزّه تمییز می‌کند حق را از جمیع موجودات، و حکم می‌کند به ظهور او در بعضی مراتبش که مقتضی تنزیه است نه در ۲۵
بعض [۵۶—ر] مراتب دیگر، که مقتضی تشبیه است چون حیات و علم و ارادت و قدرت و سمع و بصر و غیر این.

و حقیقت امر بر این منوال نیست از آنکه موجودات به ذوات و وجودات و همهٔ کمالات مظاهر حق‌اند، و حق در ایشان ظاهر و بر ایشان متجلّی، «و هو معهم أین ما

کانوا[1]». پس وجود و ذوات‌شان با اوست و بقا و جمیع صفات ایشان با او، بلکه ظاهر در نقاب صور کاینات و متجلّی در حجاب تمثال مکونات اوست. و صور باصالت حق راست، و بتبعیت خلق را.

پس تنزیه کننده یا جاهل است به امر آنچه هست، یا عالم است بر این که همهٔ عالم مظاهر اوست. اگر نادانسته حکم بر حق روا می‌دارد، و تقیید به بعض مراتبش می کند، هم جاهل است و هم بی‌ادب؛ و اگر مطلع بر حقیقت کار است و واقف بر دقایق اسرار روحانیّه، وبا وجود آن انتهاج این منهج بتقدیم می‌رساند، اساءت ادب با حق و رسل او کرده باشد؛ چه او نفی می کند از حق آنچه حق بر نفس خود اثبات کرده است. و انبیا و رسل از این خبر داده [اند] بحسب مقام جمع وتفصیل حق، و این همه در مقام الهیّت است.

امّا در مقام احدیّت نه مجال تنزیه است و نه امکان تشبیه؛ چه در این مقام کثرت مستهلك است و به هیچ وجهی تعدّد را در او راه نی. بیت:

احد است و شمار از او معزول — صمد است و نیاز از او مخذول
آن احدنی که حس شناسد و وهم — و آن صمد نی که عقل داند و فهم

شیخ —قدّس اللّه سرّه— در «عنقاء مغرب» بطریق خطاب با تنزیه کننده می گوید: غایت معرفت تو آنست که سلب نقایص کون از حق کنی، و بحقیقت سلب نقایص از خویشتن کرده‌ای و دمِ «سبحانی ما أعظم شأنی» زده‌ای هیهات هیهات؛ شعر:

وهل یُعرّی من شیء اِلاّمن لبسه — او یؤخذ شیء الاّ ممن حبسه

و حق سبحانه کی لباس نقص پوشیده بود تا به سلب آن قیام نمایی. پس در حقیقت حق منزّه است از تنزیه، فکیف از تشبیه.

با خدا غیر او محال بود — در و درگاه و پاسبان همه هیچ

سبحان المتجلی من کلّ جهة، و المتخلّی من کلّ جهة. هر چه در اوهام و خاطر و عقول خلق گنجد، او بیش از آنست و برتر از آن و بر خلاف آن، فتعال اللّه الملك الحق. [٥٦—پ]

هیچ دل را به کنه او ره نیست — عقل و جان از کمالش آگه نیست

(١) س ۵۸ ی ۷.

بزرگی را از اهل معرفت پرسیدند که: ما المعرفة؟ فقال: وجود تعظیم فی باطنك بمنعك عن التشبیه والتعطیل.

و اهل شهود گفته اند که: معرفت را حدی با تشبیه است و حدی با تنزیه، سرّ تنزیه روی در اسم باطن دارد و سرّ تشبیه از احکام اسم ظاهر است. بیت:

زپنهانی هویدا در هویدا زپیدایی نهان اندر نهان است ٥

«لا تدرکه الابصار[٢]» و «لن ترانی[٣]» اشارت به احکام اسم باطن است و این را موافقت تنزیه گویند. «وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة[٤]» و «رأیت ربّی فی احسن صورة» اشارت به احکام اسم ظاهر است، و این را موافقت تشبیه گویند، و سبحان اللّه عن التشبیه والتنزیه. بیت:

چو پیدا و نهان دانستی او را یقین می دان که نه این و نه آنست ١٠

ولکن اذا أطلقاه وقالابه، فالقائل بالشرائع المؤمن اذا نزه ووقف عند التنزیه ولم یرَ غیر ذلك فقد أساء الادب وأکذب الحقّ والرسل صلوات اللّه علیهم وهولایشعر، ویتخیل أنه فی الحاصل وهومن الفائت. وهوکمن آمن ببعض وکَفَرَببعض،

یعنی اگر جاهل و بی ادب اطلاق تنزیه کنند، و بدان قایل شوند، هر یك از ایشان یا مؤمن بود به شرایع و کتب الهیه، یا غیر مؤمن باشد. پس اگر مؤمن تنزیه حق کند و از آن مرتبه تجاوز ننماید و در مقام تشبیه به تشبیه قایل نشود و صفاتی را که در عالم از کمالات معدود است، اثبات نکند، طریق اساءت ادب مسلوك داشته باشد و تکذیب رسل و کتب الهیه کرده در آنچه حق از نفس خود خبر داد که: «او حیّ است و قیوّم و سمیع و بصیر»، و او را شعور بدین تکذیب ــ که از او صادر است ــ نیست، و تخیّل می کند که او را از علوم و معارف حاصل است، و او مؤمن و موحد است و بدانچه از او فایت شده از علوم واقف نیست. بیت: ١٥ ٢٠

گرچه پندارد که دارد حاصلی حاصل او غیر از این پندار نیست

و گوئیا او به بعضی ایمان آورده است که آن مقام تنزیه است، و به بعضی کافر شده که آن مقام تشبیه است، و غیر مؤمن خواه قایل به عقل خود باشد چون فلاسفه، و خواه نی، چون اهل تقلید از متفلسفه، متمکّن در مقام ضلالت و اضلال است از آنکه امر را ٢٥

(٢) س ٦ ی ١٠٣.

(٣) س ٧ ی ١٤٣.

(٤) س ٧٥ ی ٢٣.

بر آنچه هست نمی‌داند، و به نور ایمان که رافع حجب [۵۷ - ر] باشد مهتدی نگشته است. و شیخ ترك این قسم از برای وضوح بطلانش کرده است.

و لاسیما و قد علم أنَّ أَلْسِنَةَ الشرائع الالهیة اذا نطقت فی انما جاءت به فی العموم علی المفهوم الأول، و علی الخصوص علی کل مفهوم یفهم من وجوه ذلك اللفظ بأی لسان کان فی وضع ذلك اللسان. ۵

یعنی: به تخصیص که این تنزیه کننده می‌داند که کلام الهی را اگرچه بحسب ظاهر مفهومی عام باشد که هر سامعی را وقت سماع، ذهن به ادراك آن مبادرت کند؛ امّا نسبت با هر طایفهٔ معیّنه از موحدین و محقّقین و باقی علمای ظاهر مفهوماتی دارد خاصّه و وجوه متکثّره و معانی متعدّده که حق — سبحانه و تعالی — در صورت آن کلام بر ایشان تجلّی می کند، خواه ایشان دانند و خواه ندانند، بلکه این حال به نسبت ۱۰ با هر شخصی واقع است کما قال تعالی: «فسألت أودیة بقدرها»[5].

و امام جعفر صادق — رضی اللّه عنه — می‌فرماید: «ان اللّه قد تجلّی لعباده فی کلامه و لکنهم لایعلمون». مصرع: «ببین تفاوت ره کز کجاست تا به کجا».

طایفهٔ ابرار و جماعت اخیار از مؤمنان و موحدان که حق تعالی ایشان را به نور هدایت ازلی و لطف عنایت لم یزلی مشرّف و مکرّم گردانیده است، و در حقیقت قبله ۱۵ این مخاطبه علیّه و محل این تحفه سنیه ایشان‌اند کلام الهی رامجلای حق و آینهٔ [جمال] نمای ذات مطلق دانند، و یقین شناسند که قرآنِ عزیز آن صفت ازلی ابدی است که مسمّی به اسم کلام عینی احدی است که مبرّا از تجزّی و انقسام و مقدّس از انقطاع و انصرام است، و حروف و کلمات و صور و آیات مظاهر نور و منازل ظهور آن صفت مذکوره است. ۲۰

و طایفهٔ دیگر که قشر از لباب و وجه از نقاب و کشف از حجاب و دانه از کاه و تون از دود سیاه ندانند، از قرآن به غیر حروف و اصوات نبینند، و کلام حق را مخلوق و حادث پندارند، لاجرم بر این گروه محروم و بر عقل ایشان رحم باید کرد که از علمهای قرآن و طبقات آسمانهای او، نصیب ایشان قشر اقصا بیش نیامد؛ آری بیت:

۲۵ آن را که گشایشی ز فتاح نبود — کی عقدهٔ کار او به مفتاح گشود
از خدمت اهل دل شود دل روشن — ور نه دل تیره را ز مصباح چه سود

---

(۵) س ۱۳ ی ۱۷.

و چون مصادقت و تناولِ موایدِ فواید و معانی از ظروفِ حروف و مبانی مختص به قرآن نبود، بلکه از جمله خواص کلام الهی بود، شیخ ــ قدّس سرّه ــ تصریح کرد بدین معنی که **کلام** حق به هر لسانی **[۵۷ــپ]** که باشد در وضع آن لسان ادراك طرایف لطایف هر طایفه‌ای را از طوایف بحسب اختلاف طبقات و تفاوت درجات مختلف است و حضرت حبیب افصح املح بدین معنی تنبیه کرد، آنجا که گفت، «ان للقرآن ظهراً و بطناً و حدّاً و مطلعاً». بیت: ۵

تو ای مقری مگر خود را نگویی کاَهلِ قرآنم — که از گوهر نه [ای] آگه تو مرد صورت کانی
برهنه تا نشد قرآن ز پردهٔ حرف پیش تو — ترا گر جان تو عمری نگویم کاَهلِ قرآنی
به اخماس و به اعشار و به ادغام و اماله کی — ترا رهبر بود قرآن بسوی سرّ یزدانی

فان للحق فی کل خلق ظهوراً خاصاً؛ ۱۰

یعنی مراد از کتب الهی مفهوم عموم ناس و هم مطلعان خواص است، از برای آنکه حق را در هر یك از خلق ظهوری خاص است چه تجلّی حق مر عباد را بحسب استعدادات ایشان است.

فهو الظاهر فی کل مفهوم، و هو الباطن عن کل فهم إلا عن فهم من قال إن العالم صورته و هویته؛ ۱۵

یعنی حق متجلی و ظاهر است در هر مفهوم و مدرك، از آن روی که مدرك است، و مختفی است و باطن از هر فهمی، از برای عدم ادراك فهوم جمیع تجلّیات و ظهورات حق را در مظاهرش، مگر از فهمی که مختفی نیست که همه عالم را صورت حق و مظهر هویت او داند، و در مقام اضمحلال رسوم و آثار هستی موهوم خویش به حکم «بی یبصر» هم به چشم دوست مشاهدهٔ او در جمیع مظاهر کرده، تواند گفت؛ ۲۰ بیت:

همه عالم پر است از این دلدار — لیس فی الدار غیره دیّار
نیست پوشیده آفتاب رخش — دیده‌ای جوی در خور دیدار
تا بسوزد ظلام قید وجود — آفتابی بر آید از اسرار
چون تو در خویشتن فنا گشتی — گشت عالم پر از تجلّی یار ۲۵

با یزید ــ رحمة الله علیه ــ می گوید: مدتی سی سال است که با حق سخن می گویم، و خلق پندارند که با ایشان می گویم.

مرد را در دیده آنجا غیر نیست — زانکه آنجا کعبه نی و دیر نیست

امّا بباید دانست که این فهم نیز بحسب ظهور و تجلّی حق است نه بحسب حقیقت، از آنکه حقیقت و ذات او ابداً از مدارك فهوم بیرون، و سرمداً از غیر احاطه افزون است، لاجرم؛

آن نگو چون دراشارت نایدت دم مزن چون درعبارات نایدت
نی اشارت می‌پذیرد نی نشان نی کسی زو علم دارد نی عیان ۵

و مشاهدهٔ او [۵۸-ر] بحسب ظهور و تجلّی بر وجه تفصیل در جمیع مظاهرش نیز متعذر است از آنکه مظاهر حق مفصلاً غیر متناهی است اگر چه بحسب امّهات نهایت پذیر تواند بود.

وهو الاسم الظاهر، کما أنه بالمعنى روح ما ظهر، فهو الباطن.

۱۰ یعنی عالم سراسر اسم ظاهر حق است، چنانچه از روی معنی حق -عم فیضه- حقیقت و روح عالم است، واین عبارت است از اسم باطن او.

و بباید دانست که اسم ظاهر اقتضای ظهور عالم می کند، و اسم باطن اقتضای بطون حقایقش[۶]. ومقتضی اگر چه به اعتباری غیر مقتضی است از آن روی که ربوبیت غیر مربوبیت است، امّا به اعتبار احدیتِ حقیقة الحقائق مغایرت منتفی است.

۱۵ و لهذا عالم را عین اسم ظاهر داشت، وروح عالم راعین اسم باطن. تا عارف دقایق در مخاطبهٔ حقیقة الحقائق از لسان مرتبه و مقام، قایلِ این کلام تواند بود. بیت:

آخر ای جان جمله اشیاء تو هم نهانی و هم هویدا تو
پرده‌ای از کاینات ساخته‌ای در پس پرده آشکارا تو
در پس پرده‌های گوناگون هم تماشاگر و تماشا تو
۲۰ تُو به هر چهره‌ای نموده جمال هم به هر دیده گشته بینا تو
از طریق ظهور و سرّ بطون ظاهرت ما و باطنِ ما تو
در مقامی که نفی و اثبات است ما همه «لا»ی محض و«الاّ» تو

فنسبته لما ظهر من صور العالم نسبة الرّوح المدبّر للصورة.

یعنی: چون عالم صورت حق است و حق روح او، پس نسبت حق به هرچه از ۲۵ صور عالم ظاهر می‌شود بعینه نسبت روح جزوی است که به تدبیر صورت معیّنه قیام می‌نماید با صورتش. از این روی که حق نیز مدبّر صورت عالم است، کما قال تعالی:

---

(۶) قا: حقایقست.

«یدبّر الأمر من السماء الی الارض»[۷]

فیؤخذ فی حدّ الانسان مثلاً ظاهره و باطنه، و کذلك کل محدود. فالحق محدود بکل حدّ،

چون ظاهر و باطن عالم را معلوم کردی، و نزد تو محقّق است که در حدِّ انسان مثلاً از اخذ حیوان ناطق که ظاهر و باطن اوست، چاره نیست، و همچنین در تحدید هر ۵ محدودی ظاهر و باطنش مأخوذ است، لاجرم حق محدود به هر حد باشد از برای آنکه هر محدود به حدّی مظهری است از مظاهر حق. پس ظاهر او از اسم ظاهر حق است، و باطنش از اسم باطن او، [۵۸ــپ] و مظهر عین ظاهر است به اعتبار احدیت. پس علی الحقیقة محدود حق باشد.

و صور العالم لا تنضبط و لا یحاط بها و لا تعلم حدود کل صورة منها اِلا علی قدر ما حصل لکل عالم من صورته. فذلك یجهل حدّ الحق، فانه لا یُعْلَم حدّه اِلا بعلم حد کل صورة، و هذا محال حصوله: فحد الحق محال. ۱۰

یعنی: صور عالم و جزئیات او مفصلاً منضبط نیست و قابل انحصار و احاطه نی، و حدود معلوم نمی‌شود مگر بعد از احاطهٔ صور اشیاء، و حقایق آن، و هر عالِم نیز از عالَم جز به قدر ادراك صورتی از صورش نمی‌داند و به حقیقتش که عین حق است راه ۱۵ نمی‌برد، کما قال الشیخ؛ شعر:

ولست ادرك عن شیء حقیقته   و کیف ادرك و انتم فیه

و چون حال بر این منوال باشد، علم به حدود محال بود. پس حد حق از روی مظاهرش مستحیل باشد.

به کدام آینه درآید او   خلق را روی کی نماید او ۲۰

سبحان من علا فی دنوه و دنا فی علوّه و بطن فی ظهوره و ظهر فی بطونه. کاملان و مقرّبان را زَهره و یارای آن نبود که در این مقام بیش از این سخن گویند، جلّ الواحد الاحد.

آنچه دل داند حدوثست آنچه لب گوید حروف

من ز دل چون دانمت یا بر زبان چون خوانمت ۲۵

و کذلك من شبّهه و ما نزّهه فقد قیّده و حدده و ما عرفه. و من جمع فی معرفته بین

---

(۷) س ۳۲ ی ۵.

التنزیه والتشبیه بالوصفین علی الاجمال – لأنه یستحیل ذلك علی التفصیل لعدم الاحاطة بما فی العالم من الصور – فقد عرفه مجملاً له علی التفصیل کما عرف نفسه مجملاً لا علی التفصیل.

یعنی: هر که تشبیه کند مطلقاً، و در مقام تنزیه تنزیه نکند. تقیید کرده باشد حق را، و تحدید نموده درتشبیهش. وچون مجسمه او را نشناخته؛ و هر که جمع کند در معرفت حق میان تنزیه و تشبیه، و هریك را در منزله و مرتبه اش تنزیل کند، و وصف حق به تنزیه و تشبیه علی الاجمال بتقدیم رساند؛ چه تفصیل مستحیل است از برای آنکه هر یك را از تنزیه و تشبیه مراتب غیر متناهیه است که احاطهٔ آن ممکن نیست. پس حق را بطریق اجمال شناخته باشد نه بر طریق تفصیل؛ چنانکه نفس خود را نیز مجملاً می‌شناسد، از برای آنکه مرتبه انسانیّت محیط است به جمیع مراتب عالم، و انسان قادر بر معرفت این مراتب علی التفصیل نی. **[۵۹–ر]**

و چون داند که مرتبهٔ او مشتمل است مراتب عالم را به طریق اجمال، پس عارف نفس خویش جز به معرفت اجمالیه نباشدمگرآن کس که او را مقام قطبیّت باشد که او از[۸] حیثیت سریانش در حقایق بحق مطلع بر همه مراتب باشد بتفصیل، اگرچه او نیز از روی تعیّن و بشریت همیشه قادر بدین وجه نتواند بودن.

و لذلك ربط النبی صلَّی اللّه علیه و سلَّم معرفة الحق بمعرفة النفس فقال: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه».

یعنی: از این جهت که نفس انسانیه مشتمل است بر جمیع مراتب کونیه و الهیه، و حق نیز بحسب ظهوراتش در این مراتب مشتمل بر این مراتب است، و غالب آنست که هیچ عارف نفس خود را نمی‌شناسد مگر مجملاً، همچنانکه مراتب پروردگار خود را نمی داند مگر بطریق اجمال؛ حضرت نبی – علیه السَّلام – ربط کرد معرفت حق را به معرفت نفس.

و قال تعالی: «سنریهم آیاتنا فی الافاق» و هوما خرج عنك «و فی انفسهم و هو عینك» «حتی یتبین لهم» أی للناظر «أنه الحق» من حیث إنك صورته و هو روحك.

یعنی: حضرت الهی و جناب پادشاهی در کلام مجید و فرقان حمید در مقام بیان رابطه می‌فرماید که: ما نشانهای الوهیّت و آثار وحدانیّت خود را آشکارا می‌نماییم

(۸) قا: او را از.

در آفاق؛ و آن عبارت است از عالم کبیر که خارج از تو باشد، و در انفس انسانیه نیز می‌نماییم که آن عینِ تُست. یعنی ما را در نفس انسانیه بحسب مراتبش ظهور و تجلّیات است، چنانکه همه عالم نیز مظهرِ ماست تا ناظر در آفاق و انفس به مشاهدۀ آیات دریابد که حق است [که] ظاهر شده هم در عالم کبیر و هم در عالم صغیر، و تجلّی کرده از روی رحمت بر اعیان این هر دو، و به وجودِ خود ایشان را ایجاد کرده، و به نورِ خویش به ظهور آورده، و آیات عطا داده مر کبیر را بطریق تفصیل. وصغیر را بطریق اجمال که دلالت می کند که اوست حق ثابت در آفاق و انفس. ۵

پس عارف نفسِ خود، عارف پروردگار خویش باشد، و خود را مظهر و صورت حق بیند، و حق را مربی و مدبّر روح خویش داند[۹]، و از سر تحقیق در مخاطبۀ حق گوید؛ بیت: ۱۰

جانِ منی و بی تومرا نیست زندگی تنها نه جانِ من که توخود جان عالمی

و چون در عالم نظر اندازد و مشاهدۀ[۱۰] آیات حق علی طریق التفصیل کند، در خطاب دل خویش گوید؛ شعر: [۵۹ـ پ]

چون عالم است مظهر حسن وجمال دوست ای دل غریب نیست که حیران عالمی

فأنت له کالصورة الجسمیة لك، و هو لك کالروح المدبّر لصورة جسدك. ۱۵

یعنی: نسبتِ عینِ تو به حق چون نسبتِ جسدِ توست به عینِ تو. چنانکه جسد تو صورت عین تست، عین تو نیز صورت حق است و حق ظاهر در عین تو، چنانکه عین تو در جسد ظاهر است، و حق روح پرورش کنندۀ عین تست، چنانچه عینِ تو جان مدبّر صورت جسد تو. پس ترا تن است و جان و جان جان. و تو از جملۀ عالم و عالم در تو حیران. بیت: ۲۰

ازتو به سوی توراه بی‌پایان است جان تو تن است ویار اورا جان است

در بحر عمیق لامکان عرش مجید همچون صدف است وگوهرش انسانست

درمقام جان گوهر گرانمایه تویی، و درمقام جان جان پادشاه بلند پایه تویی. بیت:

ازماست بسوی ما بسی عرصه و راه کان ره نتوان سپرد بی عون اله

ما گرچه زما خبرندار یم ولیك مای دوم ازمای نخست است آگاه ۲۵

---

(۹) قا: و حق را روح مربی مدبر خویش داند.

(۱۰) قا: بمشهده.

دانی که چه می‌فرماید، می گوید؛ بیت:

تنت ازجان اگرچه آگه نیست جانت ازجان خویش آگاه است

هر چند وظیفه آن بود که در افشای اسرار عنان خویش در دست عقلِ عاقبت اندیش نهم، و شاهد زیبا و دلبر رعنای حقایق را در جلباب احتجاب جلوه دهم، امّا غلبات اشواق و سلبات اذواق؛ بیت:

دامن کشانم می کشد سوی چنین گفتارها تا آورم گلدسته ای زان دلگشا گلزارها

آنگه از روی غیرت در اوان قصد اظهار اسرار به دست منع دامان من می کشد، حالیا سر از گریبان من بیرون کرده در کشف ظهور حق در انفس و آفاق به زبان عاشق مشتاق در مخاطبهٔ خویش می گوید؛ بیت:

اگرچه در پس چندین هزار پرده نهانی به چشم عارف بینا چوآفتاب عیانی
جهان به نورتجلّی تست زنده ازآن رو همه جهان تن وتنها توجان جمله جهانی
تو یوسفی وجهان عاشق توهمچوزلیخا که دم بدم زتویابد جهانِ پیرجوانی
برای جلوه حسنت برون شده همه اعیان بسوی عالم صورت زملكِ غیب ومعانی
به کبریای تواوهام ماچگونه بردپی که صدهزارمراتب برون زحدگمانی
جمال حسن دل آرای خویشتن تو ببینی کمال سلطنت وکبریای خویش تودانی
نشان دوست ببینی دلا زانفس وآفاق اگرغبارنشانت به آب دیده نشانی
حسین دامن همت زگرد کون برافشان هلاچه بستهٔ این خاکدان برگذرانی

و الحدُّ يشمل [٦٠ــر] الظاهر و الباطن منك: فان الصورة الباقية اذا زال عنها الرّوح المدبّر لهالم تبق انساناً، ولكن يقال فيها انها صورة الانسان، فلا فرق بينها و بين صورة من خشب أوحجارة. ولاينطلق عليها اسم الانسان اِلا بالمجازلا بالحقيقة.

یعنی: تعریف حدّی تو که انسانی، شامل ظاهر و باطن تست از برای آنکه تعریف تو حیوان ناطق است و حیوانی که جسم نامی حساس متحرك بالاراده است، معرّف بدن تست که ظاهر است؛ و روح و نفس که معبر به ناطق است باطن تو، و ترا به ظاهر و باطن انسان خوانند که اگر روح ــ که مدبّر صورت است— زایل شود، صورت باقیّه را انسان نتوان گفت مگر بطریق استعاره یا مجاز، به اعتبار «ماکان»، و الاّ تعریف حیوان ناطق بر وی صادق نیست. پس از روی صورت در میان صورت انسانیه و صورت خشبیه و حجریه جمادیّه فرق نیست؛ یعنی:

صورت حقی وحقت جان بود صورت بی جان کجا انسان بود

چون زصورت درگذشتی جان تو یی قیدجان بگذاشتی جانان تو یی

و صورة العالم لایمکن زوال الحق عنها أصلاً.

یعنی: ممکن نیست زوال حق از صورت عالم اصلاً، چه عالم بی حق عدم محض است، پس چگونه ممکن باشد بقای عالم بعد از زوال حق از او، پس صورت دنیاو یهٔ عالم بی حق نیست و بعد از تبدیل به صورت باقیهٔ اخراو یه بی حق نباشد ابداً، ۵ چنانکه در صورت علمیه بی حق نبود ازلاً.

فحد الألوهیة له بالحقیقة لا بالمجاز کما هو حد الانسان اذا کان حیاً.

در بعضی نسخ «فحد الالوهة» واقع شده است.

و الوهیت اسم مرتبهٔ الهیّت است با ملاحظه نسبت ذات بدین مرتبه چون عبودیت. و عبودیت والهیت اسم نسبت ذات [است] با مألوه. پس این مرتبه ابداً مألوه ۱۰ طلب می کند، و مألوه جز عالم نی. و بتقدیم رسید که حق از عالم زایل نیست، و دانستی که عالم صورت حق است و اسم ظاهر او، و نسبت حق با عالم نسبت روح مدبّر است مر صورتش را. پس حدّ الوهیت حق را بطریق حقیقت باشد نه مجاز؛ چه تعریف الوهیت بحسب باطن و ظاهر است، و باطن که حق است از ظاهر که عالم است **[۶۰ــپ]** زایل نی. ۱۵

پس حدّ شامل این هر دو باشد و حقیقت بود، چنانکه تعریف انسان به حیّ ناطق در حالت حیاتش حدّ حقیقی اوست، و اطلاق حیوان ناطق بر او حقیقت باشد نه مجاز. و این سخن مناقض آن نیست که گفته بود که حدّ حق محال است چه آنجا مراد حدّ حق بود بحسب ذات، و اینجا حد مرتبه است به اعتبار حق و عالم.

به صفت ذات را توان دانست بی صفت ذات کی شود محدود ۲۰

و کما أن ظاهر صورة الانسان تثنی بلسانها علی روحها ونفسها والمدبِّر لها، کذلك جعل اللّه صورة العالم تسبح بحمده و لکن لا نفقه تسبیحهم لأنا لانحیط بما فی العالم من الصور.

یعنی: همچنانکه ظاهر انسان ثنا می گو ید بر نفس و روح خو یش که مر بّی و مدبّر اوست به لسان صورت و قوای جسمانیه و روحانیه ظاهر عالم نیز از انسان و ۲۵ حیوان و نبات و جماد و غیر این ثنا مـی گو ینـد به السنهٔ خو یش. و البته قوای روحانیه و جسمانیه بر روح حقیقی خود ــ که آن حق است ــ تسبیح[11] می گو یند و تنز یه

(۱۱) قا: و + تسبیح.

می کنند از نقایصی که به ایشان لاحق است، ولکن تسبیح و تنزیه ایشان را فهم نمی کند مگر کسی که باطن او منوّر باشد اوّلاً به انوار ایمان، و ثانیاً به لوامع ایقان، و ثالثاً به سواطع عیان، بعد از آن بطریق وجدان دریابد که نفس و روح او ساری است در عین هر مرتبه [ای] و در حقیقت هر موجودی. و وجدان این معنی او را حالی باشد نه علمی و شهودی فقط، چون سریان حق در این مذکور. ۵

پس ادراك تواند کرد تسبیحات موجودات را بدین نور، و هم تواند شنید، چنانکه عبدالله بن مسعود — رضی الله عنه— می گوید: «تسبیح طعام را در حالت خوردنش می شنودم».

و حضرت امیر المؤمنین — کرّم الله وجهه— می گوید: «با رسول — علیه السّلام— به بعضی نواحی مکّه بیرون آمدیم، به هیچ شجری و حجری پیش نیامد که ۱۰ «السلام علیك یا رسول الله» نگفته باشد. و امثال این در احادیث صحیحه بسیار است، و شیخ نیز — قدّس الله سرّه— در «فتوحات» تصریحات دارد که: صریح تسبیحات احجار از لسان نطق ایشان به اذان خود شنیدیم، و تسبیح ایشان نه بر زبان حال بود، چنانکه بعضی [از اهل] نظر که کشف ندارند، بدین قایل اند.

۱۵ امّا قولِ شیخ که می گوید: «لأنا لانحیط بما فی العالم من الصور»، تعلیل است از زبان محجوبین و [٦١—ر] مکاشفین نیز، از آنکه مکاشف قادر نیست بر تفاصیل همهٔ وجود، و تسبیح هر یك را علیَ الیقین نمی داند، مگر آنچه خواسته باشد. کما قال تعالی: «و لایحیطون بشیء من علمه الا بما شاء[12]».

فا لکل ألسِنةُ الحق ناطقة بالثناء علی الحق. لذلك قال: «الحمدللّه ربّ ۲۰ العالمین» أی الیه یرجع عواقب الثناء، فهو المثنی و المثنی علیه؛

چون اسناد ثنا و حمد به صور عالم کرد، و بیان این معنی بتقدیم رسانید که حق روح این صورت است و متصرّف در صورت به غیر روح نی، پس نتیجهٔ این مقدّمات آنست که صورت کلّ ِالسنه حق است چه ظهور منطق جز به لسان نتواند بود، و ناطق و حامد علی الحقیقه حق است که ثنا و حمد می گوید به نفس خود بر نفس ۲۵ خویش، حامد و مثنی در مقام جمع و تفصیل اوست، لاجرم عواقبِ جمیع ثناها بدو راجع است و به السنهٔ همهٔ صور ثنا کننده بر نفس خویش غیر از او نیست.

(۱۲) س ۲ ی ۲۵۵.

فإنْ قُلْتَ بالتنزيهِ كُنْتَ مُقيِّداً * و إن قلتَ بالتشبيهِ كُنتَ محدّداً
وان قلتَ بالأمرين كُنْتَ مسدِّداً * و كنت إماماً في المعارف سيِّداً

یعنی: چون دانستی که هیچ تنزیهی بی شایبهٔ تشبیه نیست، و هیچ تشبیهی بی غایلهٔ تنزیه نه، پس اگر قایل [به] تنزیه شوی مقیّدی، و اگر قایل به تشبیه شوی محدِّدی، و اگر قایل به امرین باشی مسدِّدی، و در میان اهل معارف امام و سیّد، از آنکه روی به طریق متابعت انبیا نهاده‌ای، و دادِ این دو مقام چنانچه می باید داده ای.[13]

فمن قال بالإشفاع كان مشرِّكاً * ومن قالَ بالإفرادِ كان موحِّداً

پس هر که قایل شود به‌شفع به اثبات دیگری، غیر حق را با حق شریک ساخته باشد؛ و آنکه قایل به اِفراد گردد و با حق هیچ غیری، اثبات نکند موحّد باشد. ۱۰
بیت:

غیری چگونه روی نماید چو هرچه هست — عین دگر یکیست بدیدار آمده

آری به بیان این مقام از سر بصارت می گوید. بیت:

تا چشم باز کردم نور رخ تو دیدم — تا گوش بر گشادم آواز تو شنیدم
چندانکه فکر کردم، چندانکه ذکر کردم — چندانکه سیر کردم بیرون ز تو ندیدم ۱۵

*

فإيّاك و التشبيهَ إن كنت ثانياً * و إيّاك والتنزيه ان كنت مفرداً

یعنی: بپرهیز از تشبیه وقتی که واحد حقیقی را دوسازی به اثبات غیری [۶۱ــپ] با او، چون مؤمنی و دو قدیم اثبات نمی کنی، پس حادثی را تشبیه به حق نکن در وجود و صفات لازمه اش، ازآنکه وجود حق قدیم است، و وجود غیر حادث، ۲۰ و صفات حق ذاتی، و درآن صفات او را حاجت به دیگری نه، وآنچه حق راست از صفات، بر وجه کمال است و پایدار، و غیر را بر سبیل عکس وظلال ومستعار،بل چون سرابی است که وجود او موهوم است، و در حقیقت معدوم است، لاجرم تشبیه متصور نشود. ۲۵

و اگر قایل به حقیقت واحده شوی در مقام جمعش به الهیّت و در مقام تفصیلش به الوهیت،پرهیز کن از تنزیه فقط، بلکه از تنزیه در مقام تنزیه غافل مشو، و

---

(۱۳) قا: داده‌ای + شعر.

از تشبیه در مقام تشبیه ذاهل مباش. بیت:

معرّا است ذاتش ز تنزیه تو — مبّرا صفاتش ز تشبیه تو
یکی زین دو منصب مکن اختیار — ولی داد هر یک بده مرد وار
ز تنزیه و تشبیه اگر آگهی — خبر دار حقی و مرد رهی

۵ **فما أنت هو: بل أنت هو وتراه فی * عین الامور مسرّحاً ومقیداً**

یعنی: تو او نیستی بدان اعتبار که غیری، از آنکه مقیدی و ممکن و محتاج، بلکه تو او یی، از آنکه در حقیقت هو یّتِ ظاهرهٔ او یی به صفتی از صفات در مرتبه‌ای از مراتب وجودش. پس ذات و وجود و صفات تو همه بدو راجع است. لاجرم حق را می بینیم [که] مبقی وجود است بر حال اطلاقش در عین مقیّدات، ومقیّدوجوداست در مراتب ظهورش. حاصل آنکه تا هستیِ تو در میان است از او بر کناری، و چون محو او گشتی عین یاری. بیت:

تنا پای این ره نداری چه پویی — دلا جای این شه نداری چه جویی
توجانی و انگاشتستی که شخصی — توآبی و پنداشتستی سبویی
یقین دان که او تو نباشد ولیکن — چو تو در میانه نباشی تو او یی

۱۵ **قال تعالی «لیس کمثله شیء» فنزه، «و هوالسمیع البصیر» فشبّه. [و] قال تعالی «لیس کمثله شیء» فشبه وثنّی، «و هو السمیع البصیر» فنّزه و أفرد.**

در قواعد عربیت «کاف» گاهی زاید می آید، و گاهی غیر زاید. پس در قول حق —سبحانه و تعالی— [که] می فرماید: «لیس کمثله شیء[۱۴]» الآیة؛ اگر کاف زاید باشد، معنی آنست که حق را —سبحانه و تعالی— مماثلی نیست، و این تنزیه است، و اثبات سمع و بصر بر وجهی که عباد نیز بدان موصوف است، تشبیه است.

و اگر «کاف» را زاید نداریم در نفی **[۶۲—ر]** مثل مثل، اثبات مثل است، و این تشبیه است، و در اثبات سمع و بصر بر طریق حصر که سمیع و بصیر اوست نه غیر او، اِفراد و تنزیه است از نقصان عدم سمع و بصر.

لو أن نوحاً علیه السلام جمع لقومه بین الدعوتین لأجابوه: فدعاهم جهاراً ثم دعاهم اِسراراً، ثم قال لهم: «استغفروا ربّکم اِنه کان غفّاراً». و قال: «دَعَوْتُ قومی لیلاً و نهاراً فلم یزدهم دعائی الاّ فراراً».

یعنی: اگر نوح —علیه السلام— که این حکمت در کلمه و مرتبهٔ اوست

---

(۱٤) س ٤۲ ی ۱۱.

هنگام دعوت قوم در میان تنزیه و تشبیه جمع کردی، چنانکه در قرآن جمع کرده شد، هر آینه قومش اجابت دعوت او کردندی، از برای آنکه دراتیان به‌تشبیه حصول مناسبت است در میان او و قومش؛ چه ایشان مثبت صفات کمالیه بودند مر اصنام خود را، و می‌گفتند: «و ما نعبدهم إله لیقربونا الی الله زلفی[۱۵]».

۵ پس اصنام را مقرّبان حضرت داشتند و نزدیک کنندهٔ دیگران پنداشتند، و ایشان را شفعای خود انگاشتند که: «هؤلاء شفعاؤنا عندالله»[۱۶]؛ و تقرب[۱۷] به حضرت رب الارباب و شفاعت عبده عند ذلک الجناب میسر نمی‌شود مگر آن را که موصوف باشد به صفات کمالیه، و معروف بود به اختصاص فضل از حضرت جلالیه.

پس اگر نوح ــعلیه السلامــ در دعوت تشبیه آوردی، از روی ملازمت عقاید ۱۰ خویش حکم تنزیه نیز از او قبول کردندی، ولیکن ایشان را جهاراً دعوت کرد یعنی ظاهراً و آشکارا بسوی ظاهر جمال مطلق [خواند] تا عبادت کنند به صور و ظواهر خود حضرت الهی را به عبادات بدنیّه و طاعات و اعمال حسیّه، بعد از آن دعوت کرد قوم را اسراراً، یعنی پوشیده و باطن بسوی باطن مطلق از حیثیت عقول و روحانیّت ایشان، تا چون ملأ اعلی و ملایکهٔ مقرّبین عبادت باطن مطلق کنند.

۱۵ پس چون قبول دعوت او نکردند، بواسطهٔ آنکه محبت مظاهر جزئیه که معبودات ایشان است در قلوب و بواطن ایشان راسخ[۱۸] بود، نوح در مخاطبه ایشان فرمود: «استغفروا ربّکم انّه کان غفاراً[۱۹]». یعنی طلب ستر وجودات و ذوات و صفات خویش در وجود و ذات حق [کنید] وهریک بگویید:

گم شدن در گم شدن دین من است
۲۰ نیستی در هستی آئین من است

لاجرم از آن روی که نفوس بر محبت اعیان خویش مجبول‌اند، به نیستی در هستی نپرداختند، و سایهٔ کم مایه در اشراق خورشید بلندپایه مستور ساختند، **[۶۲ــپ]** و بواسطهٔ و فور استیناس به تقیدات میشوم سر محو موهوم و صحو معلوم نشناختند، و اظهار نفور کردند.

۲۵ پس نوح در مشاهدهٔ این حال، قایل بدین مقال گشت که: «انّی دعوت قومی

---

(۱۵) س ۳۹ ی ۳.
(۱۶) س ۱۰ ی ۱۸.
(۱۷) قا: تقربت.
(۱۸) قا: رای و راسخ.
(۱۹) س ۷۱ ی ۱۰.

لیلاً و نهاراً[۲۰]». یعنی دعوت قوم خویش کردم در سرّ، و«نهارا» یعنی در علانیه، یا گوییم در باطن و غیب به دعوت روحانیه و در ظاهر و شهادت به دعوت حاصله به قوای جسمانیه. «فلم یزدهم دعائی الاّ فراراً[۲۱]». پس دعای من ایشان را به غیر فرار نیفزود. پس از قبول وحدت و شهود حق مطلق ظاهر به صورِ کثرت گریختند، و با وجود لب تشنگی، آبِ بقا بر خاک مضیعه ریختند. بیت:

به حق گریز که آب حیات او دارد تو زینهارازاو خواه هر نفس زنهار

وذکر عن قومه أنهم تصامموا عن دعوته لعلمهم بما یجب علیهم من اِجابة دعوته.

یعنی: نوح ــ علیه السَّلام ــ از قوم خود خبر داد که چون وجوب اجابت دعوت در یافتند، به سدّ اسماع قلوب از قبول دعوت به حکم «یجعلون اصابعهم فی اذانهم»[۲۲] بشتافتند.

فعلم العلماء باللّه ما أشار الیه نوح ــ علیه السَّلام ــ فی حق قومه من الثناء علیهم بلسان الذم،

پس علماءِ باللّه در یافتند آنچه نوح ــ علیه السَّلام ــ بدان اشارت کرد از ثنا بر ایشان به لسان مذمّت. یعنی: راسخان در علم باللّه و عارفان اسماء و صفات اِله که اصحاب کشف و شهوداند واقف گشتند بر آنکه در ضمن مذمت از حبیب صورت شریعت ثنا بر ایشان بحسب حقیقت مدرج است؛ چه ایشان قبول دعوت به فعل کردند نه به قول؛ چه نوح ایشان را اوّل بسوی اسم ظاهر خواند که عالم ملک است، بعد از آن [به] سوی اسم باطن که عالم ملکوت است، بعد از آن بسوی فناء فی اللّه از روی ذات. و وجود و صفت و فعل واستعدادات ایشان در ترقی به ذروهٔ این کمال و در تعلی به قلل شواهق این حال وافی و کافی نبود؛ پس از روی مکر و حیلت اذان خویش از اجابت دعوت بر بستند تا نوح بر ایشان دعا کند، و حق به صفت قهاریّت متجلّی شود و به اجابت دعایش ایشان را وصول به کمال مدعوالیه به حصول پیوندد.

پس دعا کرد، و ایشان را به کمالی که قابلیت آن داشتند، رسانید[۲۳]. [۶۳ــر] و آن رحمتی بود در صورت نقمت، و منحتی بود در کسوت محنت. چنانکه امروز نیز مشاهده می افتد که کسی که مشتغل به ملاهی و مناهی و مبتلاء به ارتکاب گمراهی است و قادر نیست بر استخلاص نفس خویش، از این صفات ذمیمه

(۲۰) س ۷۱ ی ۵.
(۲۱) س ۷۱ ی ٦.
(۲۲) س ۲ ی ۱۹.
(۲۳) قا: رسانیدند.

و سمات رذیله، و بدین سبب نشانهٔ سهام ملامت و مبتلای بلای شأمت گشته، به لسان حال و هم به زبان قال اِفنای نفس خویش را از حاکم عدالت کیش می طلبد تا خلاصی یابد. این حال عارفان امّت اوست علیه السّلام.

امّا حال مؤمنان که محجوب اند بلکه حال کافران نیز براین نهج است، اگر چه ایشان ندانند؛ چه هر احدی را کمالی است لایق استعداداو. نبی رحمتی است مهدی به امّت که هر یکی را به کمال مخصوصش می رساند. ۵

وشیخ ــقدّس اللّه سرّه ــ همه آیات را تنزیل کرده بدانچه لایق باشد به حال کمّل ارباب هدایت و خلّص اصحاب درایت؛ چه در حقیقت قبلهٔ این مخاطبهٔ علیّه و محل این تحفهٔ سنیّه ایشان اند؛ آری؛ بیت:

اگر نام تو گویم ورنگویم مراد از جمله گفتارم تو باشی ۱۰

و علم أنهم اِنما لم یجیبوا دعوته لما فیها من الفرقان، و الأمر قرآن لافرقان،

یعنی: نوح ــعلیه السلام ــ دانست که عدم اجابت امّت دعوت اورابه قول، از برای اشتمالِ دعوت اوست به فرق میان حق و خلق، یا در میان تنزیه و تشبیه، و کمال تام قرآن است یعنی جمع بینهما، نه فرقان؛ و این مقام نوح نبود، والاّ بروی واجب بودی آوردن قرآن جامع در میان تنزیه و تشبیه، تا سبب ایمان ایشان شدی؛ چه سعی و ۱۵ اجتهاد بر انبیا ــبر هر چه قادراند ــ واجب است.

و من أقیم فی القرآن لایصغی الی الفرقان،

یعنی: هر که را اقامت در مقام جمع میان تنزیه و تشبیه دست داده باشد، چون رسول ما ــعلیه السّلام ــ هر آینه گوش به قول فرقان محض بنهد، خواه تنزیه باشد تنها، چون قول نوح؛ و خواه تشبیه، چون حال قومش. ۲۰

و اِن کان فیه. فان القرآن یتضمن الفرقان و الفرقان لایتضمن القرآن.

یعنی اگر چه فرقان حاصل است در قرآن؛ چه قرآن از آن روی که مقام جمع است، متضمن است فرقان را که مقام تفصیل است. پس صاحب قرآن جامع احکام فرقان باشد از تنزیه و تشبیه دون العکس.

و لهذا ما اختص بالقرآن اِلا محمد صلّی اللّه علیه و سلّم و هذه الامّة التی هی خیر امة أخرجت للناس. ۲۵

یعنی: از آن جهت که مقام قرآنی جمعی در میان تنزیه و تشبیه **[۶۳ــپ]** اکمل است از مقام هر یکی از این دو، به مقام قرآنی مختص نگشت مگر محمد

—علیه السّلام— از آنکه مظهر اسم اعظم است جامع جمیع اسماء است. پس مقام جمع او راست باصالت، و امّت او را که خیر امّت اند بطریق تبعیت.

فقال: «لیس کمثله شیء» فجمع الامر واحد.

یعنی: از جهت اختصاص محمد به مقام جمعی «لیس کمثله شیء[۲۴]» گفت. پس در میان مقامین در یک کلام جمع کرد، لاجرم مقام او جامع آمد میان وحدت و کثرت و جمع و تفصیل و تنزیه و تشبیه، بلکه جامع جمیع مقامات اسمائیه آمد، و لهذا قرآن مجید ناطق است به همهٔ این مقامات حمید.

فلو أن نوحاً یأتی بمثل هذه الآیة لفظاً أجابوه، فانه شبّه ونزّه فی آیة واحدة، بل فی نصف آیة.

پس اگر نوح آیتی مثل آیت «لیس کمثله شیء» آوردی، قوم اجابت کردندی؛ چه حضرت خواجه —علیه السّلام— تشبیه کرد و تنزیه در آیهٔ واحده که «لیس کمثله شیء و هو السمیع البصیر» است، بلکه در هر دو نصفش —که یکی «لیس کمثله شیء» است و نصفی دیگر «وهوالسمیع البصیر»— تشبیه و تنزیه مدرج است. چنانچه بیان آن به تقدیم رسید

و نوح —علیه السّلام— دعا قومه «لیلاً» من حیث عقولهم و روحانیتهم فانها غیب.
و «نهاراً» دعاهم ایضاً من حیث ظاهر صورهم و حسّهم،

یعنی نوح —علیه السّلام— گاهی قوم را از حیثیت عقول ایشان که معطی تنزیه است به مقام تنزیه دعوت کرد، و گاهی از روی صور ایشان که موجب تشبیه است، به مقام تشبیه خواند.

و ما جمع فی الدعوة مثل «لیس کمثله شیء» فنفرت بواطنهم لهذا الفرقان فزادهم فراراً.

و جمع نکرد در دعوت چون آیهٔ «لیس کمثله شیء». پس از برای این فرقان نفرت کرد بواطن ایشان. لاجرم از دعوت ایشان را غیرِ نفرت نیفزود.

ثم قال عن نفسه اِنه دعاهم لیغفرلهم، لا لیکشف لهم، و فهموا ذلک منه صلّی الله علیه و سلّم. لذلک «جعلوا أصابعهم فی آذانهم و استغشوا ثیابهم» و هذه کلها صورة الستر التی دعاهم الیها فأجابوا دعوته بالفعل لابلبیک.

یعنی: نوح —علیه السلام— خبر کرد از نفس خویش که «انّی دعوتهم لتغفر

---

(۲٤) س ٤۲ ی ۱۱.

لهم[۲۵]». من دعوت قوم از برای مغفرت حق کردم نه از برای کشف جمال مطلق. و مغفرت ستر و اخفاست چون به مقصود او راه بردند، اجابت دعوتش کردند به مثل آنچه ایشان را بدان خوانده بود از ستر؛ پس اصابع در آذان خویش کردند، یعنی قبول دعوت او به طریق قول به سمع و طاعت نکردند، «واستغشوا ثیابهم[۲۶]» [٦٤ـر] و روی و سر در جامه‌ها پیچیدند. یعنی طلب استتار به ثیاب وجودات وحجب استار صفات به تقدیم رسانیدند تا غیرت حق به قطع حبایل غیرت پردازد، و ایشان را از قیود وجودات متوهّمه فانی سازد، بیت:

ذاتشان در ذات خود پنهان کند   و آنچه اندر فهم ناید، آن کند
غیرتش آتش دراین عالم زند   کار و بار غیر را برهم زند

و استتار قوم به ثیاب معهود از برای قصور فهم باشد از آنچه نوح ـ علیه السّلام ـ بدان اشارت فرمود یا از برای استهزا بود بعد از فهم مقصود.

ففی «لیس کمثله شیء» اِثبات المثل و نفیه، و بهذا قال عن نفسه صلّی اللّه علیه و سلّم اِنه أوتی جوامع الکلم. فما دعا محمد صلّی اللّه علیه و سلّم قومه لیلاً و نهاراً، بل دعاهم لیلاً فی نهار و نهاراً فی لیل.

یعنی: حضرت الهی از برای حبیب جناب پادشاهی ـ علیه من الصلوات ما یضیق عنها نطاق التناهی ـ جمع کرددرقول[۲۷] «لیس کمثله شیء[۲۸]» در میان اثبات مثل و نفی آن، و بسبب این جمع در میان تنزیه و تشبیه رسول ـ علیه السّلام ـ فرمود: «اوتیت جوامع الکلم»، یعنی داده شدم جمیع معارف و حقایق را. و از برای این قرآن جامع آمدجمیع معانی را که در کتب انبیا ـ علیهم السّلام ـ منزل است. پس نبیِ ما ـ علیه السّلام ـ قوم خود را دعوت کرد «لیلاً و نهاراً». «فی لیل» یعنی بسوی ظاهر در عین باطن و بسوی باطن در عین ظاهر و بسوی وحدت در عین کثرت و بسوی کثرت در عین وحدت. و «لیلاً و نهاراً» دعوت کرد یعنی بسوی غیب و وحدت تنها و بسوی کثرت و شهادت تنها نخواند.

فقال نوح فی حکمته لقومه: «یرسل السماء علیکم مدراراً» و هی المعارف العقلیة فی المعانی و النظر الاعتباری، «و یمدد کم بأموال» أی بما یمیل بکم الیه فاذا مال بکم إلیه رأیتم صورتکم فیه.

ببابد دانست که سماء در حقیقت عالم ارواح، و ارض عالم اشباح [است]، و

(۲۵) س ۷۱ ی ۷.
(۲٦) س ۲ ی ۱۹.
(۲۷) قا: ودر+قول.
(۲۸) س ٤۲ ی ۱۱.

فایض نمی گردد از عالم ارواح، مگر انوار ملکوتیه و معارف عقلیه که موجب کشف و یقین [است] تا پیوسته بدانچه به حصول پیوسته، به حکم «فاعتبروا یا أولی الأبصار[۲۹]» استدلال به سایر انوار و اسرار توانند کرد، و ایمان به حق و کمالاتش و بدانچه فایض می گردد بر ایشان از آیاتش،توانند آورد.

۵ پس چون امر بر این منوال بود نوح —علیه السّلام— به حکمت دعوت اشارت فرمود، و در مخاطبهٔ قوم گفت: «یرسل السماء علیکم مدراراً»[۳۰]. یعنی حق سبحانه ارسال می فرماید بر شما از آسمانِ ارواح معارفِ عقلیه و علوم حقیقیه، و عطا می دهد شما را نظر اعتباری در اشیاء تا **[۶۴—پ]** استدلال توانید کرد به وجود حق به وحدت خویش بر وحدت او، و به ذات خود بر ذاتش؛ و به آنچه در عالم شهادت است از

۱۰ موجودات و کمالات، بر آنچه در عالم غیب است از عقول و نفوس و کمالات ایشان.

«و یمددکم بأموال[۳۱]»، یعنی شما را امداد می نماید به تجلّیات جلالیه و جواذب جمالیه، تا جذب کند شما را به حضرت سبحانی، و ایصال کند به مقام فنا در ذات ربّانی، و تجلّی کند مر شمارا به تجلّی ذاتی، و از بصرِبصیرت شما بردارد غشاوهٔ کثرت اسمائی و صفاتی، و در اوان این تجلّی مشاهده کنند اعیان خود، در مرآت

۱۵ حق ومطالعه کنند ذات خود را در نور جمال مطلق[۳۲]. بیت:

چوآیینه زذاتِ حق گزینند — جمالِ خود دران آیینه بینند

فمن تخیل منکم أنه رآه فما عرف، و من عرف منکم أنه رأی نفسه فهو العارف.
فلهذا انقسم الناس الی عالم و غیر عالم.

یعنی: بعدازدیدنِ صورتِ خویش در مرآت حق، هر که از شما تخیّل کند که

۲۰ حق را دیده است، او را نشناخته است، از برای آنکه ذات از حیثیت او یی او ممکن نیست که دیده شود، بلکه حصول رؤیت او عند التنزل و تجلّی است به کسوت آنچه ممکن الرؤیة باشد. کماقال —صلّی اللّه علیه و سلّم—: «سترون ربکم کما ترون القمر لیلة البدر». یعنی: خواهید دیدن پروردگار خود را، چنانکه قمر را در لیلة البدر می بینید. پس تشبیه به قمر از برای تنبیه بر آن معنی است که به تقدیم رسید.

۲۵ آنجا که منزّه بود ازصورت یار — کی دیده زدیدارشودبرخوردار
چون جلوه حسن خویش خواهددلدار — درکسوت این وآن نماید دیدار

---

(۲۹) س ۵۹ ی ۲.
(۳۰) س ۷۱ ی ۱۱.
(۳۱) س ۷۱ ی ۱۱.
(۳۲) پا: مطلق + است.

و هر که از شما بشناسد که در مرآت ذات مشاهدهٔ خویش کرده است عارف بحقیقت اوست، و آن دیگری عارف کامل نیست اگر چه اهل کشف و شهود است. چنانکه در فص شیثیه گذشت. و از برای فرق در میان بینندگان بعضی را عالم خوانند و بعضی را غیر عالم خوانند. بیت:

گر دوست به حال عاشقان پردازد — در ذات خود آیینهٔ عاشق سازد ۵
جز چهرهٔ خود کجا تواند دیدن — ناظر چو در آیینه نظر اندازد

«و ولده» و هو ما أنتجه لهم نظر هم الفكری. و الأمر موقوف علمه علی المشاهدة بعيد عن نتائج الفكر. «الاّ خساراً»،

اشارت است به نکاتی که آیت کریمهٔ «لم یزده ماله و ولده الاّخساراً[۳۳]». مشتمل است بر آن . یعنی: نوح ــعلیه السلام ــ فرمود: [۶۵ــر] «رب انهم ۱۰ عصونی[۳۴]». پروردگارا قوم بر من عاصی شدند، و آنچه موجب مشاهده و عیان است از من قبول نساختند و به اتباع عقول و نظر فکری خویش پرداختند، لاجرم مال او که علوم عقلیه است،و ولدش، که نتایج حاصله است از ترکیب قیاسات عقلیه،ایشان را جز سبب زیادتی خسران نگشت، و غیر از واسطهٔ ضیاع رأس المال عمر و استعداد نیامد. بیت: ۱۵

عمر در محمول و در موضوع رفت — بی بصیرت جمله در مسموع رفت
هر دلیلی بی نتیجه بی اثر — باطل آمد در نتیجهٔ خود نگر
جز به مصنوعی ندیدی صانعی — بر قیاس اقترانی قانعی
می فزاید در وسائط فلسفی — از دلایل باز برعکسش صفی
این گریزد از دلیل و از حجیب — از پی مدلول سر برده به جیب ۲۰

زیرا که مقام، مقام مشاهده است، و آن بالاتر از طور عقل است، و عقل منکر اوست، و نظر عقلی را امکان وصول به سراپردهٔ جلالت این مقام نی.

پس هر که تصرف کند به عقل خویش درآنچه انبیا آورده اند، یا اعتقاد کند که حکما و عقلا مستغنی اند از انبیا، به سمت «فقد خسر خسراناً مبیناً» موسوم، و به علامت «فقد ضل ضلالاً بعیداً» معلوم باشد. آری، بیت: ۲۵

---

(۳۳) س ۷۱ ی ۲۱.

(۳۴) س ۷۱ ی ۲۱.

یك چند به علم وعقل درکار شدم گفتم که مگر واقف اسرار شدم
هم عقل عقیله بود وهم علم حجاب چون دانستم زهردو بیزار شدم

«فما ربحت تجارتهم» فزال عنهم ما کان فی أیدیهم مما کانوا یتخیلون أنه ملک لهم: و هو فی المحمدیّین،

۵ یعنی حاصل نشد این طایفه را از آن تجارت معتاد غیر از ضایع گشتن سرمایهٔ عمر و استعداد؛ چه رأس المال را فانی ساختند در آنچه ممکن الحصول نیست، و به ترتیب مقدّمات طلب نتیجه مشاهدات کردند که بدان امکان وصول نیست. پس ضایع شد آنچه در دست ایشان بود از استعدادات و آلات که بدان ممکن بود عبادت حق و اکتساب کمالات و اتباع انبیا —علیهم السّلام— و تحصیل کشف از حقیقت مرام. و ۱۰ ایشان را تخیّل آن بود که آنچه دارند از مال و عمر و آلات بدنیّه و قویٰ و کمالات فطریّه ملکِ ایشان است، و ادراکِ این معنی نکردند که نزد ایشان مستعار است، و در حقیقت ملکِ پروردگار است. و گمان می برند که به عقولِ ضعیفه و نظرِ [۶۵—پ] فطری ادراکِ حقایق علی ماهی علیه فی نفس الأمر کرده‌اند، و خود را مالک آن پنداشته. و حال چنان نیست که ایشان انگاشته اند

۱۵ پس زایل گشت از ایشان آنچه آن در دست داشتند، و از آنچه آن را ملک خود می پنداشتند و آن ملک در حقیقت حضرت الهی راست، یا علم حقیقت و انکشاف آن بر آن نهج که هست حق —سبحانه و تعالی— راست چنانکه در حق محمدیّین بیان این بتقدیم رسید که:

«و أنفقوا مما جعلکم مستخلفین فیه»»،

۲۰ یعنی: انفاق کنید از آنچه حق تعالی شما را در آن خلیفه ساخته است که ملک از آنِ اوست، و شما خلفای او یید. پس انفاق و تصرف در ملک مستخلف جز به طریق خلافت مجویید.

وفی نوح «الاّ تتخذوا من دونی وکیلاً» فأثبت الملک لهم و الوکالة للّه تعالی فیه.

یعنی: در حق نوح و قومش چنین وارد شد که: غیر من وکیل مگیرید. پس ۲۵ اثبات ملک مرقوم نوح را کرد، و از ایشان خواست تا حق را در امور خویش و ملک خود وکیل سازند، امّا انتهاج این منهج با ایشان بر طبق زعم و حسب حسبان ایشان بود؛ و بینایی در بیان حال ایشان بدین مقال ناطق که: پندارند که دارند، باش تا پرده

بردارند؛ و دانایی در مخاطبه ایشان در این قول[۳۵] صادق که؛ بیت:

نابود شوای دوست که بودن خوش نیست فرعون صفت خویش ستودن خوش نیست
چون هستی و کبر یا خدادارد و بس چیزی که نداری، آن نمودن خوش نیست

فهم مستخلفون فیه. فالملک للّه تعالی،

۵ یعنی: محمدیّین خلیفه ساختهٔ حق‌اند در انفس خویش و در همهٔ آنچه ایشان راست از کمالات. لاجرم ملک تنها حق را باشد.

وهووکیلهم، فالملک لهم وذلک ملک الاستخلاف.

و حق، وکیلِ قوم نوح است علیه السّلام، چنانچه در حق ایشان گفت: «الاّ تتخذوا من دونی وکیلاً[۳۶]». پس ملک ایشان را باشد، لیکن ملکِ استخلاف و ۱۰ تبیعت، نه ملک حقیقی به طریق اصالت؛ چه ملک به طریقِ اصالت تنها حق راست، و چون محمدیان به کشف و شهود در یافتند که هیچ ذات و کمال و وجود به اصالت غیر حق را نتواند بود، حضرت حق نیز در حق ایشان خطابی مطابق کشف و فهم ایشان فرمود، و با ایشان طریق مکر مسلوک نداشت.

و قوم نوح ــ علیه السّلام ــ چون پنداشتند که آنچه در دست دارند ملک ایشان ۱۵ است، تصدیق مقال ایشان کرده شد [٦٦ــر] بر سبیل مکر، و بطریق تجلّی بر حسب اعتقادشان؛ چه چاره نیست از آنکه حق متجلّی شود روز قیامت بحسب اعتقاد معتقدان، چنانچه فرمود: «انا عند ظنّ عبدی بی». و مُسْلِم در صحیحش ذکر کرده: «الباری یتجلّی فینکر و یتعود فیتحول لهم فی الصورة الّتی عرفوه فیها فیقرّون بعد الإنکار». امّا بعضی آشفتگانِ کوی عشق گویند؛ بیت:

۲۰ زچشمِ مردمِ صورت پرست پنهانی ولیک در نظر اهل دل هویدایی
چو نور چشم حسینی چگونه نشناسد به هر لباس که ای نازنین برون آیی

وبهذا کان الحق [تعالی] مالک الملک، کماقال الترمذی [رحمه اللّه].

یعنی: به سبب آنکه حق ــ سبحانه و تعالی ــ مر عباد کمّل را ملک استخلاف اثبات کرد، و نفس خود را وکیل ایشان ساخت و موکّلی را می رسد که ۲۵ تصرف کند در وکیل بحسب عزل و اثبات، چنانکه تصرف در ملک می کند، حق

---

(۳۵) قا: قوم.

(٣٦) س ۱۷ ی ۲.

—سبحانه و تعالی— مَلک مُلک خود باشد.

و شیخ —قدّس الله سرّه— در اصطلاحاتش ذکر کرده است که: مَلِکِ مُلْک حق تعالی است در حال مجازات عبد، بر آنچه فرمان حق را بجای آورده باشد.

پس معنی آنست که حق جزای بنده خود است در مجازات فرمان برداری او.

۵ و بباید دانست که جزای اعمال صادره از عباد بحسَبِ نیّات و اندازهٔ اُمنیّات ایشان است. پس هر که عمل او از برای جنت باشد، جزاء به جنت داده شود، و هر که عملش خاص از برای خدای باشد نه از برای رغبت در جنت نعیم و نه از روی رهبت از نار جحیم، جزای او حق باشد. چنانکه در حدیث قدسی آمده است که: «من احبّنی قتلته، و من قتلته فعلیّ دیته، و من علیّ دیته فأنا دیته». یعنی: هر که مرا دوست دارد، ۱۰ او را بکشم، و هر که را بکشم دیت او بر من باشد، و هر که دیتش بر من بود، دیت او من باشم. آه آه عاشقِ آشفته حال از لذّت این مقام همی گوید:

چه حذر کنم زمردن چوتو یی کشندهٔ من زهلاك خودچه ترسم چوهلا هلم تودادی

دیت عاشق همین بس است که ستانندهٔ جانش تو یی.

جان وجهان فدایت ای آنکه بِه زجانی خو بست جان سپردن چون جان تومی ستانی

۱۵ مردن به داغ ودردت عیش است بی نهایت گشتن قتیلِ عشقت عمر یست جاودانی

به تخصیص که هم کشندهٔ عشاق تو باشی، و هم دیتِ کشتگان مشتاق تو [۶۶—پ] باشی. بیت:

شیوه وناز حسن اگراینست میردازعشق هر که راجان است
دیت کشتگان چودوست بُوَد کشته گشتن زعشق آسان است

۲۰ ابو یزید بسطامی —قدّس الله سرّه— هنگامِ در کشیدن جامِ مالامال تجلّیات از سرِمستی به طریق مناجات می گوید: «الهی ملکی اعظم من ملکک لکونک لی و انالك فانا ملکك وانت ملکی وانت العظیم الاعظم و ملکی انت فانت اعظم من ملکك و هوأنا». مگر می گوید؛ بیت:

چون جان من ازعشق توخرم باشد کی ملتفت ملکت عالم باشد
۲۵ من ملك توام چون تومرا ملك شدی پس ملك من ازملك تواعظم باشد

قول شیخ —قدّس سرّه— که فرمود: «کما قال الترمذی»، اشارت است به سؤال کامل مکمل خواجه محمد بن علی الحکیم الترمذی که گفت: «مالک الملک». و این از جمله اسئله ای است که ترمذی— قدّس الله سرّه و روحه و اوصل الینا

فتوحه ــ نوشته است، و گفته: جواب این را اکابر اولیا گویند یا قطب الوقت. و شیخ این اسئله را با اجوبه‌اش در «فتوحات» آورده است.

«و مکروا مکراً کبّاراً» لأن الدعوة الی الله تعالی مکر بالمدعو لأنه ما عدم من البدایة فیدعی الی الغایة. «أدعو اللّه» فهـذا عین المکر؛ «علی بصیرة» فنبّه أن الأمر له کله، فأجابوه مکراً کما دعاهم. ۵

یعنی: چون نوح ــعلیه السَّلام ــ با قومش طریق مکر مسلوک داشت قوم نیز در جواب او مکری بزرگ انگیختند.

و شرح این سخن آنست که دعوت کردن به سوی حق مکر است از داعی به مدعو، از آنکه مدعو حق را گم نکرده از بدایت تا به سوی او خوانده شود در غایت؛ چه او مظهر هویت حق است در بعضی مراتب وجودش. پس حق با اوست، بلکه عین ۱۰ اوست. لاجرم داعی چون مظهری را از مظاهر به سوی حق خواند با او مکر کرده باشد؛ چه ارادهٔ این معنی می کند که حق با او نیست با غیر اوست، و این عین مکر است، لیکن این مکر از انبیا ــعلیهم السَّلام ــ بر نهج بصیرت است، چنانکه فرمود: «ادعو الی اللّه علی بصیرةانا ومن اتبعنی[۳۷]». یعنی نبی ــعلیه السَّلام ــ می داند که او مظهر هویت حق است، ولیکن از برای تخلیص اوست از قیود دوگانگی، و از حجبی که ۱۵ موجب ضلال است و بیگانگی، تا چون خلاص یابد، بیند که مظهرهویت حق است، و مشاهده کند که جمیع [۶۷ــر] موجودات بر مظاهر حق اند، و حق را به جمیع اسماء و صفاتش عبادت کنند، چنانکه از حیثیت اسم خاص می کرد.

فجاء المحمدی و علم أن الدعوة الی اللّه ماهی من حیث هویته و انما هی من حیث أسماؤه فقال: «یوم نحشر المتقین الی الرَّحمن وفداً» فجاء بحرف الغایة و ۲۰ **قرنها بالاسم، فعرفنا أن العالم کان تحت حیطة اسمٍ الهی أوجب علیهم ان یکونوا متقین.**

پس آمد قلب محمدی یا داعی محمدی، و دانست که دعوت به سوی حق تعالی از حیثیت هویت حق نیست؛ چه هویت را وجود در هر موجود است، بلکه دعوت از حیثیت اسماء است. یعنی دعوت می کند خلق را از آن اسماء جزئیه که ۲۵ عبادتش می کنند به سوی اسم جامع الهی که «اللّه» و «رحمن» است. کما قال:

---

(۳۷) س ۱۲ ی ۱۰۸.

«یوم نحشر المتقین الی الرّحمن و فداً[۳۸]». یعنی: حشر می کنیم پرهیز کنندگان را از امور مقیدهٔ حاجبه از انوار اسم جامع به سوی اسم جامع رحمانی. پس حرف غایت آورد که «الی» است، و آن را مقرون به اسم «رحمن» ساخت، تا معلوم شود که عالم از آن روی که اسماء الهیه‌اند —خواه جزئیه باشد و خواه کلّیه— داخل در تحت احاطه ۵ اسمی الهی است ازلاً، که آن «اللّه» و «رحمن» است. لاجرم ایجاب کرد این اسم را بر اهل عالم که متقی و محترز باشند از عبادت اسماء جزئیه دائماً ابداً، تا حضرت الهی را به جمیع اسمایش بپرستند که عابد «اللّه» عابد جمیع اسماء است، از آنکه همه اسماء داخل‌اند در وی؛ امّا عابد منعم مثل عابد منتقم نیست. پس این عابد عبادت حق از روی جمیع اسماء نکرده باشد. ولهذا فرمود: «أ أرباب متفرّقون ۱۰ خیر أم اللّه الواحد القهار[۳۹]».

آنچه عراقی می‌آورد که ابویزید —قدّس سرّه— [چون] این آیت بشنید که: «یوم نحشر المتّقین الی الرّحمن و فداً»[۴۰]، نعره زد و گفت: «من کان عنده الی أین یحشر». آن کس که نزد او باشد کجا حشر شود. دیگری شنید، گفت: «من اسم الجبّار الی اسم الرّحمن و من اسم القهّار الی اسم الرّحیم» جرعه‌ای از این جام و شمه ۱۵ [ای] از ریاحین این کلام است.

فقالوا فی مکرهم: «لا تذرن آلهتکم و لا تذرن ودّاً و لا سواعاً و لایغوث ویعوق و نسراً»، فانهم اذا ترکوهم جهلوا من الحق علی قدر ما ترکوا من هؤلاء؛ فان للحق فی کل معبود وجهاً یعرفه من یعرفه ویجهله من یجهله.

یعنی گفتند قوم نوح از روی مکر، تا نوح برایشان دعا کند مگذارید آلهه خود ۲۰ را که آن «ورد» و «سواع» و «یغوث» و «یعوق» و «نسر» است از آنکه هویت حق ظاهر است در ایشان، چنانکه در غیر ایشان ظاهر است. **[۶۷—پ]**

پس اگر ترک آن آلهه کنند، ندانسته باشند از مظاهر حق بقدر آنچه ترک کرده باشند؛ چه حق را در هر معبودی و موجودی وجهی[۴۱] است «که آن وجه باقی نگردد هلاک — هلاکت[۴۲] کُجارَه بَرَد سوی پاک» لاجرم بر این تقدیر در «کلّ ۲۵ شیء هالک الاّ وجهه[۴۳]» جایز است که «ها»ی «وجهه» عاید با «شیء» باشد، و

---

(۳۸) س ۱۹ ی ۸۵.
(۳۹) س ۱۲ ی ۳۹.
(۴۰) س ۱۹ ی ۸۵.
(۴۱) قا: وجه.
(۴۲) با: هلاک
(۴۳) س ۲۸ ی ۸۸.

وجه این معنی را می‌شناسد هر که حق را و مظاهرش را می‌شناسد؛ و از این وجه بی‌خبر است آنکه از حق و مظاهرش خبردار نیست. لاجرم بعضی بینایان این راه که از مشاهدهٔ آن وجه آگاه‌اند از عالم آیینه سازند، و در هر ذره به مطالعهٔ آن وجه پردازند، و گویند:

اگرگه‌گه زبی‌خویشی نظر درعالم اندازم ازاوآیینه می‌سازم درو دیدار می‌جویم ۵

وفی المحمدیّین: «وقضی ربک ألا تعبدوا الا ایاه»،

یعنی: در حق محمدیین چنین وارد شده که حکم کرد پروردگار تو ای محمد که قوم تو عبادت نکند مگر الله را که ربِّ تست و جامع جمیع ارباب است، و باز داشت از عبادتِ اربابِ متفرقه.

فالعالم یعلم من عُبِدَ، و فی أی صورة ظهر حتی عبد، و أن التفریق و الکثرة کالأعضاء فی الصورة المحسوسة و کالقوی المعنویة فی الصورة الروحانیة، ۱۰

پس عالم به «الله» و مظاهرش می‌داند که معبود علی الحقیقه حق است در هر صورتی که باشد خواه حسیّه، چون اصنام؛ و خواه خیالیّه، چون جن؛ و خواه عقلیّه، چون ملایکه. و می‌داند که تفریق و کثرت مظاهراند اسماء و صفات را چون اعضا در صورت انسانیّه که چشم مظهر دیدن و گوش مظهر شنیدن و بینی مظهر شمیدن است، یا ۱۵ چون قوای روحانیّه چون عقل و وهم و ذاکره و حافظه و مفکّره و متخیّله که این همه مظاهر صفات روح اند.

فما عُبد غیر الله فی کل معبود.

پس غیرحق راعبادت نکرد درهرمعبود، ازآنکه غیرمنفی است در وجود. لاجرم می‌گوید:

کعبه ودیرتویی دیرکجا، غیرکجا نیست غیرازتوکسی غیرکه رامی شمری ۲۰

و این فقیر نیز از نشوهٔ باده‌پرستی و از غایت مستی می‌گوید؛ بیت:

ای گشته مست عشقت روزالست جانم مستی جان بماند روزی که من نمانم

هرذره‌ای زخاکم سرمست عشق باشد چون ذره‌ها برآید ازخاك استخوانم

گفتی به غیرمنگرگرطالب حبیبی والله که دردوعالم غیرازتومی‌ندانم

فالأدنی من تخیل فیه الألوهیة؛ فلولا هذا التخیّل ما عبد الحجر و لاغیره. ۲۵ **[۶۸-ر]**

پس فروترینِ عبّادِ اصنام از روی مرتبه کسی است که تخیّل می‌کند در معبودش الوهیّت را، و یقین نمی‌داند که آن نیز مظهری است از مظاهر حق؛ و اگر

تخیّل الوهیت نبودی عبادات حجر و غیر آن نکردی از برای آنکه معبود او ظاهراً[۴۴] جمادی است که حس و حرکت ندارد، اگر عابد را در وی تخیّل الوهیّت نبودی اصلاً به عبادتش قیام ننمودی.

و لهذا قال: «قل سموهم»، فلو سموهم لسموهم حجارة و شجراً و کوکباً. و لوقیل لهم من عبدتم لقالوا اِلهاً ماکانوا یقولون اللّه ولا الاله. ۵

یعنی از برای این معنی حق —سبحانه و تعالی— نبی خود را فرمود که از برای الزام کفره و افخام ایشان را بگوی که تسمیّه کنید الهه خود را. هر آینه اگر تسمیّه کنند حجر یا شجر یا کوکب گویند. و اگر با ایشان گفته شود که: که را عبادت کردید؟ هر آینه گویند: الهی را، یعنی ربّی را از اربابِ متفرقه، و الهی را از الهه متکثره، و نتوانند گفت که «اللّه» را که جامع جمیع آلهه است یا اله معیّنی را که ۱۰ معبود همه است، عبادت کردیم.

والأعلی ما تخیل، بل قال هذا مجلی اِلهی ینبغی تعظیمه فلا یقتصر.

یعنی: اعلای عابدان و اعرفِ ایشان تخیّل نکرد، چنانکه جهّالِ عبده تخیّل کردند بطریق توهّم؛ بلکه گفته که این معبود من مجلای الهی است و مظهری از مظاهرش، و سزاوار تعظیم است از برای وجوب تعظیم شعایر الهی، لاجرم به تعظیم و ۱۵ عبادت خویش اقتصار نمی کند، بلکه دیگران را امر می‌کندبه تعظیم و عبادت.

یا معنی آن باشد که حق را در معبود خویش قصر نمی کند، بلکه معبود خود را مجلایی از مجالی الهی و مظهری از مظاهرش می داند و از این روی تعظیم آن را واجب می شمارد، و هویت حق را در صور موجودات متکثره متجلّی می دارد.

فالأدنی صاحب التخیل یقول: «ما نعبدهم الا لیقربونا الی اللّه زلفی» والأعلی العالم یقول: «انّما الهکم اله واحد فله أسلموا» حیث ظهر. ۲۰

یعنی: غیر عالم از عابدان می گوید: ایشان شعفای مایند در جناب حق، و واسطهٔ قرب ما به درگاه پادشاه مطلق. و اعلی که عالم است می گوید: نیست اله شما مگر یکی، و او را اسماء و مظاهر مختلفه است. پس انقیاد او کنید و عبادتش ورزید در جمیع مظاهر روحانیه و جسمانیه، کما قال تعالی: «فالهکم اله واحد فله اسلموا و ۲۵ بشر المخبتین. الّذین اذا ذکر اللّه وجلت قلوبهم و الصابرین علی ما اصابهم و المقیمی

---

(۴۴) قا: ظاهر.

الصلوة [۶۸ــپ] و مما رزقنا هم ينفقون[۴۵]».

«وبشر المخبتين» الذين خبت نار طبيعتهم، فقالوا إلهاً ولم يقولوا طبيعة.

«خبت» از «خبو» است، و «خبو» نار خمود و انطفای اوست. و «اِخبات» تواضع و کسر نفس است.

شیخ ــقدّس اللّه سرّهــ بعد از ایراد آیت از برای قول اعلی «مخبتین» را تفسیر کرد که ایشان کُشندگانِ آتش طبیعت اند، لاجرم معنی آن باشد که: بشارت ده طایفه‌ای را که آتش طبیعت را به سلوک و مجاهده کشته‌اند که بعد از کشته گشتنِ آتش طبیعت تجلّی کرد بر ایشان صفت الهیه و انوار ذاتیه.

پس حق را و انوار و آثار صادر را از اسماء و صفاتش هم به حق شناختند، و فروغِ آن جمال دیدهٔ ایشان را نوری داد تا بدان نور نظر بر آن جمال انداختند، لاجرم اله گفتند، و به اسم غیرش از طبیعت نخواندند، چنانکه محجوب می گوید که طبیعت چنین و چنین کرد. و طبیعت اگر چه مظهری از مظاهر کلیّه است، امّا از رقِّ عبودیت و سمت غیریت خلاص نیافته است، لاجرم موحّد اِسنادِ افعال و آثار به طبیعت نمی کند.

«وقد أضلوا كثيراً» أي حيروهم في تعداد الواحد بالوجوه والنسب.

یعنی: گمراه ساختند قوم نوح بسیاری را از اهل عالم، و به حیرت آوردند ایشان را در تعداد واحد حقیقی بحسب وجوه و نسبی که ایشان راست؛ چه ایشان اتباع عقول می کنند، و درجات عقول ایشان متفاوت است.

پس ادراک می کند هر یکی از آن وجوه، آنچه را مناسب استعداد اوست و نفی می کند آنچه را غیر او ادراک کرده، لاجرم در حیرت و ضلالت می افتند. چنانکه امروز نیز مشاهده‌می کنیم در احوال ارباب نظر که بعضی تخطئه می کند بعضی را، و همه از وجهی مصیب اند و از وجهی مخطی.

«ولا تزد الظالمين» لأنفسهم. «المصطفين» الذين أورثوا الكتاب.

شیخ ظالمین را که در این آیت است به معنی ظالمین داشت که در آیت «ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه و منهم مقتصد و منهم سابق بالخيرات باذن اللّه[۴۶]». پس «لام» از برای عهد باشد.

---

(۴۵) س ۲۲ ی ۳۴ــ۳۵.

(۴۶) س ۳۵ ی ۳۲.

و نقل می کند صاحب معتمد —رحمه الله— از ترمذی، و او از ابوسعید —قدّس اللّه سرّه— که رسول —صلّی اللّه علیه و سلّم— [چون] آیت «ثمّ اورثنا الکتاب» را بخواند، گفت: «کلّهم بمنزلة واحدة وکلهم فی الجنّة». زیرا که ظلم بر نفس خویش به اهلاکش روا داشتند و همت بر منع او از متابعت هوی گماشتند
۵ [۶۹—ر] هم از برای منفعت نفس خویش، تا متحقّق شود به انوار و معارف الهیه و مکاشفات روحیه. قال —علیه السّلام—: «اتعبوا ابدانکم لراحة انفسکم». آری؛

این ریاضتهای درویشان چراست   کان بلا برتن بقای جانهاست
مردن تن در ریاضت زندگی است   رنج این تن روح را پایندگی است

ولهذا حضرت «الذین اصطفینا من عبادنا» گفت. و تفخیمی که در «اصطفینا» است
۱۰ و تشریف و تعظیم که در اضافت عباد است به حق، به صورت صیغهٔ متکلّم بر ارباب ذوق سلیم پوشیده نیست. پیر هرات می گوید: «الهی! اگر یک بار می گویی: بندهٔ من. از عرش بگذرد خندهٔ من». بیت:

شاهان جهان بندهٔ فرمان حسین اند   تا گفته ای دوست که: تو بندهٔ مایی

فهم أوّل الثلاثة. فقدمه علی المقتصد والسابق.

۱۵ یعنی ظالمین لانفسهم اوّل طوایف ثلاث اند که در آیت مذکوراند. پس حق ظالم لنفسه را بر مقتصد و سابق بالخیرات تقدیم کرد، از آنکه ظلم برنفس خویش روا داشت از برای تکمیل نفس خود، تا به عدم اعطای حقوق وحظوظش ایصال کرد به مقام فنا در ذات، و متحلّی ساخت به حلیه همهٔ کمالات بخلاف مقتصد، که او متوسط است در سلوك و مجاهدات، و واصل نیست به مقام فنای در ذات، بلکه واقف در فناء
۲۰ فی الصفات، و بخلاف سابق بالخیرات، که او را در مقام افعال خیریه و تجلیه به اعمال زکیه؛ چون عباد و زهاد است و چون متقیان از اعمال موجبة للطرد والبُعد.

و شك نیست که این طوایف همه از اهل دارالقراراند، و همه برگزیده و اخیاراند. و ذکر ظلم اثبات عظم مرتبت است نه تحقیر و مذمّت.

«الاضلالاً» إلا حیرة.

۲۵ تتمهٔ «ولا تزد الظالمین» است، و تفسیر ضلال به حیرت کرد. و مراد حیرتی است حاصله از علم نه از جهل.

المحمدی، «زدنی فیک تحیراً».

یعنی: چنانکه گفت ناطق محمدی: «ربّ زدنی فیک تحیّراً» پروردگارا

تحیّر مرا در تو زیاده ساز، یعنی: علم مرا در تو بر مزید کن، که هر گاه که در تو ادراک من زیاده شود، حیرت من بیشتر گردد از کثرت علم من به وجوه و نسبی که ذات تراست.

و «محمدی» را به «یای» نسبت از آن جهت ذکر کرد تا اولیا را که نایبان او یند شامل باشد. و هم دل محمد را که ناطق است به قول «ربّ زدنی فیک تحیّرا»، ۵ و متبعان[47] خواجه ــعلیه السّلام ــ [۶۹ــپ] که وارثان مقام حیرت‌اند از لذت این مقام به نعمت دار السلام نپردازند، [و] گویند؛ بیت:

اگر بیم است در دوزخ و گر عیش است در جنت — من این وآن نمی دانم که در روی تو حیرانم

«کلما أضاء لهم مشوا فیه و اِذا أظلم علیهم قاموا».

۱۰ وصف حیرت موسوی می کند که هرگاه که وارد شود تجلّی الهی که سبب اضاءت ارواح و روشنی قوای روحانیهٔ ایشان است به سلوک در مقامات انس و عروج به عالم قدس اشتغال نمایند؛ و هرگاه که این تجلّی نوری انقطاع پذیرد و به تراکم حجبِ کثرت ظلام استتار سالکان را فرو گیرد از برای ظهور تجلّی ظلمانی، در مقام حیرانی توقف نمایند.

۱۵ و این تجلّی ظلمانی ــکه سترش خوانند ــ معدّ استعدادات سالکان است تا بار دیگر قبول تجلّیات نور یه توانند کرد، و سالک از حکمت این ستر خبردار نمی گردد مگر بعد از زوال آن. و حضرت الهی لیل و نهار را آیتین ساخت تا نمودار این دو تجلّی باشد. قال اللّه تعالی: «وجعلنا اللیل و النهار آیتین فمحونا آیة اللیل و جعلنا آیة النهار مبصرة[48]».

۲۰ اوّل کسی که مقام حیرت از برای امّت خود طلبید، نوح بود علیه السّلام؛ امّا این مقام بطریق کمال این امّت را میسّر شد. بیت:

مستمندان مراد از او خواهند — تا عنایات او که را خواهد

فا لحائر له الدور و الحرکة الدوریة حول القطب فلا یبرح منه.

یعنی صاحب حیرت متحرک به حرکت دوریّه است، از آنکه او مشاهده ۲۵ می کند مطلوب را با هر موجودی که در دایرهٔ وجود است. پس حرکت می کند به سوی

---

(۴۷) پا: او متبعان.

(۴۸) س ۱۷ ی ۱۲.

وجود، و چون وجود دوری است حرکت نیز دَوْریّه واقع می شود.

و حرکت دَوْریّه صورت نمی بَنْدَدمگر گرد قطبی که مدار وجود بر آنست. پس حایر زایل نمی گردد، و بر حرکت دَوْریّه منفک نمی شود از قطب، از برای استفاضه از قطب حقیقی دایماً؛ و توجه او به سوی این قطب سرمداً. چون ملایکه مهیّمه که حیرانِ جمال مطلق الهی اند. بیت:

بـادردغـم عـشق تـودرمـان نشناسم حیران تو گشتم، سَرْوسامان نشناسم
جان دل من سوختۀ آتش عشق است من سوخته دل روضۀ رضوان نشناسم

و صاحب الطریق المستطیل مائل خارج عن المقصود طالب ما هو[۷۰-ر] فیه صاحب خیال الیه غایته: فله من و إلی و ما بینهما. و صاحب الحرکة الدوریة لابدء له فیلزمه «من» و لاغایة فتحکم علیه «الی».

یعنی: صاحب حرکت مستقیمه خارج است از طریق حق و مایل از مقصودش، از آنکه حق را در مظاهر مشاهده نمی کند، و گمان می برد که مطلوب او خارج است از این مظاهر. پس حرکت می کند به حرکت مستقیمه، تا به مطلوب برسد، و حالانکه مقصود با اوست و او خبردارنی. چون بصر بصیرت او بگشاید، و مطلوب را هم در خویش مشاهده کند، یابد و گوید؛ بیت:

روزت بـسـتـودم و نـمـی دانـسـتـم شـب بـا تـو غـنودم و نـمـی دانـسـتـم
ای دوسـت تـرا از یـن وآن مـی جـسـتـم خـود جـمـلـه تـو بـودم و نـمـی دانـسـتـم

و این متحرک آنچه را با اوست و در نفس اوست، خارج از موجودات می طلبد. پس او صاحب خیال و توّهم است از آنکه به اعتبار تجرّد حق از مظاهر، نسبتی در میان او و عالم نیست. کماقال تعالی: «و یحذرکم اللّه نفسه و اللّه رؤف بالعباد * لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار[۴۹]». لاجرم ممکن نیست ادراک او مگر در مظاهر، و غایت و مقصود او را بازگشت به سوی خیال است. پس او را بدایت و نهایت نیست؛ چه او مشاهدۀ حق می کند در جمیع مظاهر روحانیه و جسمانیه، هم در دنیا و هم در آخرت. و مظاهر را نهایت نیست، پس شهود او را نیز نهایت نباشد. لاجرم لازم نیاید بر وی «من» وحکم نکند بر وی«الی».مشاهد این حال بیش سفر نکند که: «لاهجرة بعد الفتح»، خود از این خلوتخانه سفر نتواند کرد که: «فاین تذهبون[۵۰]».

---

(٤٩) س ٦ ی ۳۰، ۱۰۳.

(۵۰) س ۸۱ ی ۲٦.

عاشق آشفته حال بعد از نزول در مملکت وصال و وصول به حرم اتصال گوید که؛ بیت:

من ازاین خانهٔ پرنور بدر می نروم من ازاین شهرمبارك به سفرمی نروم

لاجرم از اینجا غربت ممکن نگردد که: «لاسیاحة فی امّتی».

و آنچه عراقی می آرد که اینجا راه بسر شود، و طلب نماند، قلق بیارامد، ترقی تمام شود، اضافت ساقط افتد، اشارت مضمحل گردد و «من» و «الی» طرح افتد؛ جرعه [ای] از این جام است و نشوه [ای] از این مُدام. و در سیرازخلق به سوی حق اگر چه «من» و «الی» لازم آید، امّا مذموم نیست؛ چه در حقیقت سالک را سلوک از نفس خود به سوی نفس و عین ثابتهٔ خویش است که ربّ اوست. پس حرکت او از عبودیتش به سوی [۷۰ــپ] جهت ربوبیتش باشد. لاجرم چون محجوب ربِّ خویش را خارج از نفس خود و بیرون از سلسلهٔ موجودات نجوید، بلکه گوید؛ شعر:

خلوت بمن اهوی فلم یک غیرنا وان کان غیری لم یصح وجودها

ای دوست ترا به هرمکان می جستم هردم خبرت ازاین وآن می جستم

دیدم به توخویش راتوخودمن بودی خجلت زده ام کزتونشان می جستم

فله الوجود الأتمّ و هو المؤتی جوامع الکلم و الحکم.

یعنی: صاحب حرکتِ دَوْریّه را است ادراک و وجدان تام، و او است[۵۱] داده شدهٔ جوامع انوار کلم روحانیه و اسرار حکم ربّانیه را بتمام. و بر این تقدیر و جود بمعنی وجدان باشد؛ و اگر به معنی هستی بود معنی آنست که صاحب حرکت دوریه را است وجودی که محیط به تمامت کل اشیاء است، چه او مشاهد است حقیقت وجودیهٔ حقیقیّه را در جمیع مظاهرش.

«مما خطیئاتهم» فهی التی خطت بهم فغرقوا فی بحار العلم باللّه، و هو الحیرة.

یعنی: در حق انسان وارد شد «مما خطیئاتهم اغرقوا فادخلوا ناراً فلم یجدوا لهم من دون اللّه انصاراً[۵۲]»، که از خطواتی که انسان را می گذراند از خطط تعیّنات، و انیّات ایشان غرق می شوند در بحار علم باللّه که آن غرق با علم باللّه حیرت است. و این اخیر از قبیل حمل لازم است بر ملزوم، چه حیرت لازم علم باللّه است.

«فأدخلوا ناراً» فی عین الماء،

---

(۵۱) فا: اوست.

(۵۲) س ۷۱ ی ۲۵.

پس درآورده شدند در آتش محبّت و شوق؛ در حالی که غرقه چشمهٔ علم‌اند یا به آتشی درآورده شدند که در عین آب است تا فانی گرداند ایشان را از خود، و باقی سازد به حق. و از آن جهت «فی عین الماء» گفت که آتش محبت که مفنی وجود انسان است به انوار سبحات وجه حق در عین علم باللّه است، و «ماء» صورت علم است.

فی المحمدیّین. «و اذا البحار سجرت»: سَجَرت التنور اذا أوقدته.

یعنی: در حق محمّدیان چنین نازل شد که هر گاه که دریاها بر افروخته شود. غرض آنکه بحار رحمت ذاتیه که خاصهٔ کاملان است به صورت نارِ قهّاریت ظاهر می‌گردد تا قهر اغیار کند و از هستی موهوم‌شان فانی ساخته به ذات خویش باقی سازد که: «حفت الجنّة بالمکاره و حفت النار بالشهوات». پس ظاهر شهوات ماء است و باطن او آتش، و ظاهر جنت آتش است و باطن آب.

و لهذا چون رسول —علیه السّلام— فرمود: قاسم در میان جنّت و دوزخ منم. یکی از عارفانِ صحابه گفت: یا رسول‌اللّه مرا از اهل آتش گردان. پس پیغامبر فرمود: می‌خواهد که از اصحاب [۷۱–ر] قیامت کبری باشد آری، چنانکه ماهی از آب نگریزد، و سمندر از آتش نپرهیزد؛

ماخون هزارعیش وعشرت ریزیم — دررنج و بلا وفقرودردآویزیم
ماسوختگانیم که ازلذّت سوز — ازصدرجنان سوی سقرنگریزیم

محمدیان اگر ظاهر دریای رحمت را به حکم «و اذا البحار سجّرت[53]» آتش بینند، از آن اجتناب ننمایند بلکه گویند دمادم؛ بیت:

چوتشنه جانب آب وچوخسته سوی علاج — به سوی آتش عشق است جان مامحتاج

لاجرم این سوختگانِ دوزخ آشام خلیل آسا آتشِ افروخته را در یای رحمت و عین برد و سلام بینند و گویند؛ بیت:

اگر دریا شود آتش بنوشیم — و گر زخمی رسد محکم بسازیم

بلکه زندگی خویش در آن آتش شناسند، و در مخاطبه گویند و نهراسند:

منم ماهی موسره ای پاك ذات — توای آتش عشق و آب حیات
تویی مجمع بحرنازونیاز — بکش زانکه از توشوم زنده باز
توآب حیاتی ونیل سبیل — اری فیك لی التجاء السبیل

(۵۳) س ۸۱ ی ۶.

بسوزان وجودم زسرتا قدم   که از بار نیستی دوتا شد قدم

«فلم یجدوا لهم من دون اللّه أنصاراً»، فکان اللّه عین أنصارهم فهلکوا فیه الی الأبد.

یعنی: چون این سوختگان شوق دیدار در آورده شوند درآتش قهروافناء به تجلی قهاریت،غیر خدا هیچ ناصری نبینند از برای آنکه به تجلّی ذات به صفت قهاریت ایشان و هر چه در کون است سوخته شود. ۵

پس هیچ احدی که نصرت دهد نماند، ولیکن حق ــ سبحانه و تعالی ــ به حکم «من احبّنی قتلته ومن قتلته فعلیّ دیته و من علیّ دیته فانادیته» ایشان را به خود زنده گرداند. پس ناصر ایشان حق باشد. و اگر در این مقام جمعی که دنیاست دراثنای سلوک کاملان به نصرت ایشان پردازند، و به بدرقه عنایت از مضایق طریق خلاص سازند انصار را مظاهر حق بینند. پس حق عین انصار ایشان باشد هم در دنیا و هم در آخرت، لاجرم در حق هلاک شوند و در ذات او فانی گردند ابداً، و به حیات او زندهٔ جاوید باشند سرمداً؛ و بشریت ایشان بحقیقت متبدل شود. کماقال: «کنت سمعه و [۷۱ــپ] بصره» الحدیث. بیت: ۱۰

فانی ز خود و بَدُوست باقی   این طرفه که نیستند و هستند ۱۵

لاجرم به لسان حال خویش نگاه کنند و گویند؛ شعر:

تَسَتَّرت عَنْ دَهْری بظلّ جناحه * فَعَیْنِی تَرَیٰ دَهْری وَ لَیْسَ یَرانی

فَلَوْ تَسْأل الأیّامُ مَا اَسْمی مَادَرَتْ * وَ أیْنَ مَکانِی مَادَرَیْنَ مَکانِی

قطره‌ای تانشوی غرقه بحر احد   غوطه در بحر بخورتا همه دریاباشی

تودراین جوی تن وبحرترا می گوید   جوی جویان سوی ما آی که تاماباشی ۲۰

فلوأخرجهم الی السَّیف، سیف الطبیعة [لنزل] بهم عن هذه الدرجة الرفیعة.

یعنی: اگر بیرون آرد حق ــ سبحانه و تعالی ــ ایشان را از جناب الهی و حضرت قدسی، به سوی عالم بشریت؛ هرآینه به همراهی ایشان از آن درجهٔ رفیعه فرود آید.

معنی آنست که بعد از رفع اثنینیت از آثار تجلّی احدیّت و اضمحلال رسوم بشریّت به سطوات انوار انیّت متجلّیٰ له رایا درموقف المواقف موقوف گردانديا از برای تکمیل ناقصان به خلعت صفات خود به عالمش فرستد، پس او نه او باشد. بیت: ۲۵

روستایی گاو در آخُر بست   شیر گاوش خورد و بر جایش نشست

ای اولیای حق را از حق جدا شمرده | گر ظن نیک داری براولیا چه باشد

* *

شرح می خواهد بیان این سخن | لیک می ترسم زافهام کهن

و مهیمن در جلال الهی و مکمل موصل به حضرت پادشاهی در این معنی اشتراک دارند؛ امّا کمّل مکمّلین را ثانیاً رجوع به خلق هست، و مهیّمین را رجوع نیست.

و محل اخراج را به سیف طبیعت یعنی به ساحلش قید کرد تا معلوم شود که کاملان مکمّل که از حق به سوی خلق رجوع کنند اگر چه به سوی طبیعت آیند امّا ظاهر به انوار حق باشند نه با نار طبیعت. پس گوئیا که ایشان از طبیعت دوراند و از افعال طبیعی نفور، بلکه گر یزانند از او به مراحل، امّا به امر حق واقف اند در ساحل.

وان کان الکل للّه و باللّه بل هو اللّه.

یعنی: اگر چه همه بندهٔ اللّه است و قایم به اللّه، خواه طبیعت باش گو، و خواه اهل طبیعت؛ از این روی که کل اند مظهر اسم جامع اند که آن «اللّه» است، ولیکن درجات مقامات و مراتب اهل آن متفاوت است. چون درجات اسماء الهیه در حیطه و غیر آن.

و قید حیثیت کلیّه از آن جهت کرده شد که ذات با جمیع صفات **[۷۲–ر]** ظاهر نمی شود مگر در کل، نه در هر یکی از مظاهر.

و قطب حقیقی از این جهت که مظهر اسم اعظم الهی است، مظهر ذات است با جمیع اسماء و صفاتش، و غیر او چنین نیست.

و باید دانست که بعد از وصول به جناب حق بواسطهٔ فنای ذوات خویش باقی می گردند به بقای حق؛ و حاصل می شود ایشان را وجود حقّانی از پادشاه مطلق. و چون از جناب حق از برای تکمیل ناقصان رجوع به خلق کنند مشاهدهٔ حق در هر مرتبه هم به حق کنند نه با نفس خویش، تا غایتی که کمال یابد[۵۴] سیر ایشان در امّهات مظاهر الهی، و همه اسرار وجود را در هر مرتبه ای ازمراتب عالم غیب و شهادت در یابند.

پس تنزیل می کند هر یکی را در مرتبه ای از مراتب کمّل. پس بعضی غوث و قطب سازد، و بعضی در مقام امامین باشد که این دو در یمین و یسار قطب بمنزلهٔ دو

---

(۵٤) قا: یابند.

وزیر سلطان‌اند، و بعضی در مقام اقطاب سبعه باشند که مدبّران اقالیم سبعه‌اند، و غیر این از مراتب اولیا و هرکه از آن حضرت رجوع نکند به خلق، ملحق گردد به ملایکهٔ مهیمین.

«قال نوح ربّ» ماقال الهی، فان الربّ له الثبوت و الاله یتنوع بالأسماء فهو کل یوم فی شأن. فأراد بالربّ ثبوت التلوین اِذ لایصح اِلاهو. ۵

یعنی: نوح در ندا و مناجات و دعا ربّ گفت، از آنکه ربّ در هر اسمی و صفتی که باشد اقتضا نمی کند مگر مربوب را. پس او ثابت است در ربوبیت عباد و قضای حاجت و کفایت مراد.

و امّا «اِله» غیر مقیّد است به صفت معیّنه و اسم مخصوص؛ از آنکه مشتمل است بر جمیع اسماء و صفات. پس اگر داعی حق را بخواند، و یا «اِله» و یا «اللّه» ۱۰ گوید، او را از روی اسمی می‌خواند که مناسب مدعو اوست؛ چه اگر مریض التجاء بدین اسم کند التجای او از روی شافی و واهب عافیت بودن است. و اگر غریق «یا اللّه» گوید، توجه او بدین اسم از روی مغیث و منقذ بودن اوست. لاجرم این اسم جامع بحسب ظهورات و ایجاد و اعدام متنوع است، و او هر روز در کاری است که «کلّ یوم هو فی شأن»[55]. ۱۵

و اضافت «اِله» به نفس داعی اخراج نمی کند این اسم را از اطلاقش؛ چه او «اله» کل است بخلاف «ربّ»، از آنکه ربِ هر موجود معیّن ربِ غیر او نیست اگر چه ربّ مطلق ربّ کل است. پس «ربّ» به اضافت متقید شود و «اله» نی. لاجرم نوح اراده کرد به اسم «رب»، آن را که ثابت است در ربوبیّت و کافی مهمات و قاضی مرادات درعین [۷۲ــ پ] تلوین ، یعنی در عین تلوینات نوح ــعلیه ۲۰ السّلام ــ در مراتب روحانیّه و قلبیّه‌اش، و صحیح نیست در ترقی به مدارج و تعلی بر معارج [به] غیر ثبوت مقام تلوین، از آنکه ترقی از مقامی به‌مقامی جز به‌تلوین نتواند بود.

«لاتذر علی الأرض» یدعو علیهم أن یصیروا فی بطنها.

مراد از ارض همهٔ عالم اجسام است. یعنی: نوح برایشان دعا کرد که حق ۲۵ ایشان را در باطن عالم ملک درآرد که ارض است به نسبت با عالم ملکوت، و خواست

---

(۵۵) س ۵۵ ی ۲۹.

که نگذارد ایشان را بر وجه ارض تا خلاص یابند از عالم ظلمانیهٔ حاجبه از انوار قدسیه و وحدت حقیقیّه.

المحمدی «لو دلیتم بحبل لهبط علی اللّه»؛ «له ما فی السّموات و ما فی الأرض».

۵ یعنی: آمد قلب محمدی بدین قول که اگر دلوی به ریسمانی در چاه فرو گدارند بر اللّه واقع شود. و گفت: او راست آنچه در سموات است و آنچه در ارض است.

پس اِخبار کرد که اللّه در باطن ارض است، چنانکه در باطن سماء است، و او راست آنچه در سموات است. یعنی در عالم ارواح، و آنچه در ارض است. یعنی در عالم اجسام. و او نور سموات و ارض است. پس خالی نباشد سموات و ارض از او؛ ۱۰ مگر می گوید:

براشیاء محیط است یزدان پاك	بگویم زتحت سمك تا سماك
برآن درکه یك حلقه شدنه فلك	چگویم حدیث سماک و سمک
نمی بینم الحق یکی برگ کاه	که دروی نه مشهود گردد اِله

۱۵ **و اذا دفنت فیها فأنت فیها و هی ظرفک.**

یعنی: چون مدفون گردی در ارض به موت ارادی، پس تو در ارض با حضرت الهیه باشی. کما قال —علیه السّلام—: «موتوا قبل أن تموتوا»، و به موت طبیعی نیز عارف مقامات و ظهورات هویت حق شوی. کما قال —علیه السّلام—: «الموت تحفة المؤمن». و این ارض ظرف و ساتر تو باشد از عیون اهل عالم.

۲۰ **«و فیها نعیدکم و منها نخرجکم تارة أخری».**

اشارت است به قول حق تعالی که می فرماید: «منها خلقناکم و فیها نعیدکم و منها نُخرجکم تارةً اُخریٰ[۵۶]». یعنی چنانکه بیرون آوردیم شما را از عالم ملکوت بسوی عالم ملک، همچنین باز می گردانیم شما را از ملکوت ارض به موت ارادی یا طبیعی؛ و از آنجا نیز اخراج می کنیم در آن حال که مکتسی باشید به خلع اعمال ۲۵ حسنه، و ملتبس به هیأت علوم حقیقیه، که ملکه گشته باشد در نفس شما **[۷۳—ر]** وذلک «لیقضی اللّه امراً کان مفعولا[۵۷]»، تا هر یکی از سعداء و اشقیاء در مکان

(۵۶) س ۲۰ ی ۵۵.

(۵۷) س ۸ ی ٤٤.

خو یش استقرار یابند.

لاختلاف الوجوه.

یعنی: بیرون می‌آید از زمین بار دیگر هر یکی از شما بر صورتی که اقتضای آن می کند هیأت غالبه بر نفس او در حالت انتقال بسوی باطن ارض، از برای اختلاف وجوه و هیأتی که نفس بدان مستحق صورتی گردد ا ز واهب صور، یا از برای اختلاف ۵ وجوه حق و اسماء مقتضیه احیاء واماته و اعاده را در نشأت اخراو یه.

«من الکافر ین» الذین «استغشوا ثیابهم»

یعنی: مگذار در روی زمین از کافران که ستر می کنند به وجودات خود وجودِ حق را؛ و به صفات خود صفات او را، و به افعال خو یش افعال او را.

«وجعلوا أصابعهم فی آذانهم» ۱۰

و اصابع خو یش در آذان می کنند، یعنی قبول نمی کنند کلام و دعوت انبیا را.

طلباً للستر.

از برای طلبیدن قوم از نوح ــعلیه السّلامــ ستر وجودات و افنای ذوات خو یش را در وجود وذات حق تا باقی گردند به بقای ابدی. ۱۵

لأنه «دعاهم لیغفر لهم» و الغفر الستر.

از برای آنکه طلب ستر کردند دعا به مغفرت کرد. و «غفر» در لغت ستر است.

«دیاراً» أحداً حتی تعم المنفعة کما عمت الدعوة.

تتمه آیت است. یعنی مگذار هیچ احدی را در دیارش. و دیار او انانیت و وجود ۲۰ اوست تا منفعت شامل باشد انواع کافران را، که ساتر وجه حق و وجود او یند به وجود و وجوه خو یش، تا هر یکی را نصیبی باشد، و هیچ احدی از منفعت محروم نشود چنانکه دعوت بر همه شامل بود.

«إنك تذرهم» أی تدعهم و تترکهم «یضلوا عبادک» أی یحیروهم فیخر جوهم من العبودیة الی ما فیهم من أسرار الر بوبیة. ۲۵

یعنی: اگر ایشان را بگذاری بر آن حالی که دارند، گمراه گردانند بندگان ترا، و حیران سازند در ظهورات تو، و بیرون آرند ایشان را از مقام عبودیت به اظهار اسرار ر بوبیت بر آن نهجی که نفوس ایشان را لایح شده است. پس ظاهرشوند به انانیت و به

ظهور خویش فرعونی آغاز نهند.

فینظرون أنفسهم أرباباً بعدما کانوا عند أنفسهم عبیداً؛

پس انفس خود را ارباب بینند بعد ما که نزد نفوس خویش عبید بودند، لاجرم دعوی الوهیت کنند، و ظاهر شوند به ربوبیت از برای غلبه‌برمقام‌وحدت. و ایشان بندگان‌اند به نسبت با تعیُّنات خویش. ۵

و جایز نیست بنده را دعوی ربوبیت مطلقاً، و لهذا خواجه —علیه السلام— به قول: «اشهدان محمّدا عبده و رسوله». [۷۳—پ] اظهار شرف می کند، و عیسی —علیه السّلام— در مقام افتخار می گوید: «انّی عبداللّه آتانی الکتاب و الحکم و النبوّة». و شیخ —قدّس اللّه سرّه— بر نهج انشاد می گوید:

۱۰ لا تدعنی اِلاّ«یاعبد»ها فانّه اشرف اسمائی

این ضعیف گوید؛ بیت:

اگرچه عارهمی آیدم زشاهی عالم برآستان درت فخرمی کنم به غلامی

فهم العبید الأرباب.

پس ایشان عبیداند حق مطلق را از روی تعیُّن و تقیُّد؛ و ارباب‌اند آنچه را در ۱۵ تحتِ حیطه و احکام ایشان است. پس به اعتبارین، هم عبید است و هم ارباب.

«ولایلدوا» أی ما ینتجون ولا یظهرون «إلا فاجراً» أی مظهراً ماستر.

یعنی: نتیجه از ایشان بظهور نیاید به غیر از اظهار آنچه حق مستور ساخته است از اسرار ربوبیت در مظاهرش.

«کفاراً» أی ساتراً ما ظهر بعد ظهوره.

۲۰ و کفار باشد یعنی ساتر بود آنچه را ظاهر شد بعد از ظهورش، چنانکه امروز نیز بدین موجب عمل به تقدیم می رسانند در قول حق —سبحانه و تعالی— که می فرماید: «هوالأول و الآخر و الظاهر و الباطن[58]»، که آیت صریح است در این معنی که در وجود غیر حق نیست، امّا بقدر مبلغ علم خویش و بحسب عقول خود به تأویل آن قیام می نمایند. و در آیت کریمه «وهو معکم أینما کنتم[59]». و امثال آن طریق انتهاجِ ۲۵ مناهج تأویل مسلوک می دارند، و اگر درایت آنچه درآیتین است می خواهی در این ابیات تأمُّل نمای. بیت:

---

(۵۸) س ۵۷ ی ۳.

(۵۹) س ۵۷ ی ٤.

تاتو به خلوتگاه جان آرام و مأوا ساختی | دل را ز درد عشق خود سرمست و شیدا ساختی
اوّل تو یی، آخر تو یی ظاهر تو یی باطن تو یی | از بهر حکمت خو یش را پنهان و پیدا ساختی
گه ظاهر اشیاء شدی گه باطن اسماء شدی | گه اسم کردی نام خود، گاهی مسمّا ساختی
بینایی عاشق تو یی زیبایی معشوق تو | پس تو به چشم خو یشتن درخود تماشا ساختی
تا عاشقی غیر ترا دلبر نیارد ساختن | درهر لباسی خو یش را معشوق ز یبا ساختی ۵
ای موج در پای قدم در کون بنهادی قدم | وزجوشش فیض کرم این جمله اشیاء ساختی
جان حسین ممتحن آراستی بهر وطن | یارب چه گنجی کاندر ین و یرانه مأوا ساختی

فیظهرون ما سُتِرَ، ثمّ یسترونه بعد ظهوره، فیحار الناظر ولا یعرف قصد الفاجر فی فجوره، ولا الکافر فی کفره، و الشخص واحد.

پس اظهار می کنند آنچه مستور گشت از اسرار الهیت، و باز ستر می کنند بعد ۱۰ الظهور یا از خوف جهّال یا از غیرت بر ذوالجمال و الجلال. پس حیران می شود ناظر در کلام ایشان، و در نمی یابد مقصود مظهر آن را [۷۴ــر] در اظهار، و نمی داند مطلوب ساتران را در ستر، چنانکه امروز نیز عارفان بر این نهج سلوک می نمایند، و این اظهار ایشان را از غلبات وحدت و سلبات حیرت است، و ستر از طر یان کثرت و رجوع به حال صحو بعد المحو. و حالانکه مظهر اسرار و ساتر انوار یک شخص است که گاهی ۱۵ بعد از اظهار تکفیر نفس خو یش می کند. چنانکه از با یز ید منقول است[۶۰] که بعد از گفتن: «لااله الاّ انا و سبحانی ما اعظم شأنی» تکفیر قایل این قول می کرد بتخصیص که مظهر غیر ساتر باشد هر آینه ساتر تجهیل و تکفیر مظهر کند. چنانکه جنید ــ رحمة اللّه علیه ــ به قتل حلاج فتوی داد.

۲۰ **«ربّ اغفرلی» أی استرنی و استر من أجلی فیجهل قدری و مقامی کما جهل قدرک فی قولک: «و ما قدروا اللّه حق قدره».**

یعنی: ای پروردگار من بپوش ذات مرا، و مستور گردان صفات و کمالات مرا از برای من، تا ذخیرهٔ آخرت باشد و مجهول ماند مقام و قدر من، و خلق مطلع نشوند، و به حسد در هلاکت نیفتند. چنانکه قدر تو مجهول ماند، و تو از آن خبر دادی که: «وما قدروا اللّه حقّ قدره[۶۱]». ۲۵

و چون مستور ماندن مقامی ازمقامات الهیه بود، نوح بواسطه مناسبتی که با حق

---

(۶۰) قا: است + تعدد گفتند.

(۶۱) س ۶ ی ۹۱.

داشت همت به طلب اتصاف بدین مقام گماشت.

«والوالدی»: من کنت نتیجة عنهما وهما العقل والطبیعة.

شیخ —قدّس اللّه سرّه— والدین را به عقل و طبیعت تفسیر کرد، از آنکه این دو مظهر حقیقت آدم و حوّااند در عالم روحانی. و عقل از این روی که فعال است مخصوص است به «ابوت»، و طبیعت از این جهت که منفعله است متعین به «اmومت».

و مراد از عقل اینجا روح است بر طبق اصطلاح تصوف، نه قوت نظریه و مفکّره. و مقصود از طبیعت نفس منطبعه است و نتیجهٔ این هر دو قلب است.

«ولمن دخل بیتی» أی قلبی.

و مغفرت کن آن را که در آمد به خانهٔ من، یعنی دل من. و دل آن کس را خانه است که فانی شود از نفس و هوی، و دل او را مستقر گردد و مأوا.

«مؤمناً» مصدقاً بما یکون فیه من الاخبارات الالهیة.

یعنی آن در اینده به خانهٔ من مؤمن باشد، اعنی مصدق بود آنچه را حاصل شود در دل از اخبارات الهیه که عبارت است از واردات قلبیه و الهامات روحیه. و چون قلب و روح مطهراند از ارجاس بدنیه و مقدس از کدورات جسمانیه، پس آنچه در این هر دو وارد می‌شود ربّانی باشد. لاجرم از این روی واردات قلبیه و الهامات روحیه را اخبارات [٧٤—پ] الهیه داشت.

و لهذا بعضی گویند: خواطر اوّل همه ربانیّه و حقیّه است امّا از تعملات و تصرفات اموری طاری می‌شود که آن خواطر را از صواب اخراج می کند، تا احادیث نفسانیّه و وساوس شیطانیّه گردد.

وهو ما حدَّثت به أنفسها.

یعنی: آنچه حاصل می‌شود دردل آن طایفهٔ مذکورین، آنست که نفس پاکیزه ایشان بدان تحدّث می کند، و این نوعی است از خبر الهی که بواسطهٔ ملک نیست.

و از این سخن باید که توهّم کرده نشود که آنچه در نفس حاصل می‌شود از این قبیل باشد بلکه این مقام کسی را رسد که مُطهر باشد از هواجس نفسانی و وساوس شیطانی، و جمیع مکاید نفس را شناخته و سینه از وسوسه خناسی پرداخته، و لسانی از السنهٔ حق گشته، تا آنچه اوّل در دل او خطور کند، ربّانی باشد.

«وللمؤمنین» من العقول «المؤمنات» من النفوس.

مؤمنان را به عقول، یعنی به مجرّدات تفسیر کرد از آنکه نفوس مؤمنین فعاله است در نفوس دیگران بطریق همّت، بلکه همت ایشان را تأثیر در همه عالم ظاهر می گردد بقدر قوّت حق، و به اندازهٔ نصیب از اسم قادر، چنانکه عقول را این اثر ظاهر است.

و «مؤمنات» را به نفوس تفسیر کرد، یعنی [نفس] منطبعهٔ مطمئنّه، بر طبق اصطلاح این طایفه، از آن جهت که این نفوس معقوله اند از روح اوّلاً، بعد از آن بواسطهٔ او طبیعت جسمیه، و بدن نیز منفعل می گردد. ۵

«ولا تزد الظالمین»: من الظلمات أهل الغیب المکتنفین خلف الحجب الظلمانیة.
«الا تباراً» أی هلاکاً، فلا یعرفون نفوسهم لشهودهم وجه الحق دونهم.

نوح ــ علیه السّلام ــ در دعا بر قوم مذکورین فرمود: خداوندا ظالمان را، یعنی مستتران را به غواشیی که موجب ظلمات است و لهذا شیخ ظالم را مأخوذ از ظلمت داشت. و رسول ــ علیه السّلام ــ نیز فرمود: «الظلم ظلمات یوم القیامة». و این طایفه [را] بطریق عطف بیان تفسیر به اهل غیب کرد که مستتر باشند در پس حجب ظلمانیه که ایشان معدوداند از ملامتیان خراباتی، نه از سلامتیان مناجاتی. و در حق ایشان آمده که: «اولیائی تحت قبا بی لایعرفهم غیری» زیاده مگردان، مگر هلاکت در تو، تا نفوس خود را بشناسند بواسطهٔ مشاهدهٔ وجه حق، و هلاک نفوس ایشان در وی؛ یعنی چون در تو هلاک شوند ایشان را شعور به نفوس و ذوات خود نباشد، و ایشان را مشاهده وجه باقی چنان دررباید که به ملاحظه انیات [۷۵ــر] و مطالعهٔ ذات و صفات خویش محجوب از حق نشوند، و گویند؛ بیت: ۱۰ ۱۵ ۲۰

چو جمال خودنمایی نظرم به خویش نبود	چو مه تمام بینم چه نظر کنم سها را
زخودی برای آنکه «أرنی» بگوی ای دل	که توتا تویی، نبینی سبحات کبریا را
ظلمات هستی خود تو به صدق دل سرکن	چو خضر اگر بجویی سرچشمهٔ بقا را
چو به دوست اُنس یابی دل خودزانس برکن	مشناس هیچ کس را، چو شناختی خدا را

فی المحمدیّین. «کلّ شیء هالک الاّ وجهه». والتبارالهلاک. ۲۵

چنانکه در حق محمدیّین و در کتاب ایشان وارد شده که هر چه هست، همه هالک است مگر وجه ذوات حق

که: آن وجه باقی نگردد هلاك — هلاکت کجا ره برد سوی پاك

و «تبار» هلاک است. پس نوح ـ علیه السّلام ـ هلاک در حق طلب کرد بدین قول که: «ولا تزد الظالمین الا تباراً[۶۲]»، تا در حالت ظهور و بطون بی چگونه و چون دم از اتصال بیچون برآورده، تواند گفت؛ بیت:

من از تو جدا نبوده ام تا بودم — وین هست دلیل طالع مسعودم
۵ در ذات تو ناپدیدم ار معدومم — در نور تو ظاهرم اگر موجودم

ومن أراد أن یقف علی أسرار نوح فعلیه بالرقیّ فی فلک یوح.

«یوح» بر وزن نوح آفتاب است. یعنی: هر که را وقوف باید به اسرار نوح، بایدش بر آمدن به فلک یوح.

و تخصیص فلک آفتاب بدین معرفت بواسطهٔ آنست که املاک این فلک اهل ۱۰ تنزیه‌اند، و روحانیت فلک شمس قلب عالم ارواح منزّهه است. لاجرم مناسبت واضح باشد.

و هو فی التنزلات الموصلیة.

یعنی: وقوف بر این اسرار و بیان آن مذکور است در کتاب تنزلات موصلیه. و شیخ درآن کتاب وجه مناسبت و بعضی اسراردیگر که اینجا مذکور نیست آورده است.
۱۵ بیت:

ای روح دل حزین وای راحت روح — خواهی که سکینه یابی ازحکمت نوح
از قید تصوّرات رسمی بگذر — تا هر نفس از غیب رسد فتح و فتوح

و هو المرشد.

(۶۲) س ۷۱ ی ۲۸.

[٤]

فص حكمة قدوسية فی كلمة ادريسية

«قدّوس» به معنای مقدّس است، و اشتقاق او از تقدیس است چون سُبّوح از تسبیح. و تقدیس در لغت تطهیر است، و در اصطلاح تطهیر حق از هر چه لایق جناب او نیست از امکان و احتیاج و نقایص کونیه مطلقاً، و از جمیع آنچه معدود باشد از کمالات به نسبت با غیر او از موجودات مجرّده [٧٥ — پ] و غیر مجرّده؛ از برای آنکه حق — سبحانه و تعالی — و کمالات ذاتیه او اعلاست از هر کمال که ادراک او تواند کرد ١٠
عقل و فهم یا خیال. چنانکه اهل کمال در مخاطبه جناب کبریاء و جلال گویند؛ بیت:

ای پاک ز نقص وای مبرّا ز عدم — در وصف تو کی پیش نهد عقل قدم
کی کور به سمع بیند الوان وصور — یا کر به بصر بشنود الحان ونغم

از آنکه کمالات منسوبه به غیر حق متنزل است از مقام اصلی و خارج از اطلاق ١٥
حقیقی ومتفرع بر کمال الهی.

و «قدّوس» از اسماء حسنیٰ است، و از روی کیفیّت و کمیّت اخصّ است از سُبّوح، یعنی اشد و اکثر است در تنزیه. چنانکه در مقام تنزیه بحسب ذات می گویی: «جلّ الحق ان ینزّه و یشبّه». پس تنزیه می کنی از تنزیه و تشبیه. و این اگرچه نوعی است از تنزیه، ولی مبالغه در وی بیشتر است. چنانکه فناء عن الفناء ٢٠
ابلغ است از فنا.

و می شاید که گویند: تسبیح تنزیه است بحسب مقام جمع فقط، و تقدیس بحسب مقام جمع و تفصیل. پس از روی کمیّت اکثر باشد. ولهذا می گویند: تنزیه نوح — علیه السّلام — تنزیه عقلی بود، و تنزیه ادریس — علیه السّلام — تنزیه عقلی و نفسی. ٢٥

و چون این حکمت را از روی معنی و مرتبه مناسبتی با حکمت متقدّمه بود، شیخ — قدّس سرّه — هر دو را مقارن یکدیگر ساخت. و چون ابلغ به تأخیر اولی است، قدوسیّه را از سبّوحیّه تأخیر کرد، با وجود آنکه نوح از روی زمان از ادریس مؤخر است.

و این حکمت را تخصیص به ادریس ــ علیه السَّلام ــ از آن جهت مناسب دید که ادریس مبالغه داشت در تطهیر نفس خویش به ریاضات شاقه، و در تقدیس از صفات حیوانیه؛ تا روحانیت او بر حیوانیتش غالب شد، و کثیر الانسلاخ از بدن گشت و صاحب معراج آمد، و او را مخالطه با ملایک و ارواح مجرَّده است، و
۵ گویند: شانزده سال نخورد و نخفت[1]، تا عقل مجرَّد باقی ماند.

العلونسبتان: علومکان و علومکانة. فعلوالمکان «و رفعناه مکانا علیاً».

چون در بیان مرتبهٔ ادریس ــ علیه السَّلام ــ «و رفعناه مکانا علیاً[2]» آمده، و نتیجهٔ تقدیس علوّ است از هر چیزی، شیخ ــ قدّس الله سرّه ــ این فص را تخصیص کرد به تحقیق علو و شروع در بیان او.

۱۰ و «علو» را تقسیم کرد به علوّ مکان و علوّ مکانت؛ یعنی مرتبت. و در ازای این سفل نیز منقسم می‌شود به دو قسم: سفل مکان، چون مرکز، و سفل مکانت، چون مرتبهٔ مشرکین، که آن اسفل سافلین است. [۷۶-ر]

و چون علوّ نسبتی بود از نسب؛ به جای «العلوّ علوان»، «العلو نسبتان» گفت، تا تقدیر آن باشد که «العلوّله نسبتان».

۱۵ **و أعلی الأمکنة المکان الذی تدور علیه رحی عالم الأفلاک و هو فلک الشمس و فیه مقام روحانیة ادریس علیه السَّلام.**

باید دانست که عالی‌ترین امکنه از رویی عرش است که محدد جهات است و فلک شمس را اعلای امکنه داشتن به اعتبار آنست که قلب عالم افلاک و وسط اوست، و مدار عالم افلاک بر وی است، نه بدان معنی که مرکز باشد، و دَوَران
۲۰ افلاک بر وی بود، بلکه بدان معنی که می‌گویند: مدار بدن بر قلب است یعنی از او واصل می‌شود فیض به جمیع بدن. پس از فلک شمس واصل می‌شود فیض به جمیع افلاک؛ چنانکه از کوکب او منوّر است جمیع افلاک و به وی مرتبط است کواکب چون ارتباط ولات به سلطان؛ اگر چه هر یکی را روحانیت خاصه است که بدان استفاضه می‌کند فیضی خاص از جناب الهی. چنانکه هر نفسی را از نفوس فیضی
۲۵ است خاص از روی عین ثابته‌اش که در میان او و حق واسطه نیست.

و فیض عام است بواسطهٔ عقل اوّل، و نفس کلیّه و باقی روحانیات افلاک

---

(۱) قا: نحفته.

(۲) س ۱۹ ی ۵۸.

سبعه از مدبّرات. پس شیخ در عین علوّمکانی اثبات کرد علوّ مکانت را؛ لاجرم گوئیا می گوید: عالی ترین امکنه به علو مکانت مکانی است که دایر است بر وی «رحای» عالم افلاک.

و لهذا اثبات علو مکانی مرعرش را ساخت و گفت: «فعلو المکان کالرّحمن علی العرش استوی و هو اعلی الأماکن». ۵

و روحانیت ادریس —علیه السّلام— در فلک شمس است، چنانکه در آیت «و رفعناه مکاناً علیاً[3]» اشارت است بر این، و حدیث معراج دالّ بر طریق تعیین.

و تحته سبعة أفلاک و فوقه سبعة أفلاک و هو الخامس عشر. فالذی فوقه فلک الأحمروفلك المشتری و فلک کیوان و فلک المنازل و الفلک الاطلس،

یعنی: در تحت فلک شمس هفت فلک است و فوق او نیز هفت، و فلک ۱۰ شمس پانزدهم است. پس افلاکی که فوقانی است: فلكمریخ است و مشتری و زحل و فلک ثوابت که منازل در اوست، و فلک اطلس که صاحب حرکت یومیه است و فلک الکرسی و فلک العرش ظاهر آنست که مراد از این دو نفسِ کلیّه است [۷٦ـپ] و عقل کل که روح است که این دو در وجود دو مرتبه‌اند اعظم از مراتب افلاک. ۱۵

و روح لوح قضاء است و نفس لوح قدر. پس این دو ارفع‌اند از اجرام فلکیه، و تسمیهٔ این دو به فلک مجازاست، چنانکه کرهٔ تراب را به طریق مجاز فلک خواند، و حالانکه نه متحرک است و نه محیط بر چیزی، تا فلکش توان گفت به طریق حقیقت. و حکما نیز جزم نکرده‌اند که بالاتر از افلاک تسعه فلکی دیگر مکوکب نیست، بلکه جزم بر آن دارند که کمتر از تسعه نمی‌تواند بود. ۲۰

و الذی دونه فلک الزهرة و فلک الکاتب و فلک القمر و کرة الاثیر و کرة الهوی و کرة الماء و کرة التراب.

و افلاک تحتانی فلک زهره است و فلک عطارد که کاتب است و فلک قمر و کره آتش و کره هوا و کره آب و کره خاک. و عناصر را اگر چه بیشتر افلاک گفته بود، بنابر مصطلح مشهور اینجا کره خواند. ۲۵

فمن حیث هوقطب الافلاک [هو] رفیع المکان.

---

(۳) س ۱۹ ی ۵۸.

یعنی: از این حیثیت که فلک شمس در وسط افلاک است، رفیع المکان است به نسبت آنچه در تحت اوست، ورفیع المکانت است از روی قطبیت و وسط بودن که مدار افلاک بر وی است. چنانکه مدار عالم بر وجود انسان کامل است.

و از این قطب، قطب اصطلاحی اهل هیأت که دو نقطه معهود در دو طرف خط محور است اراده نمی کند. و می شاید که ضمیر «هو رفیع المکان» عاید باشد به ادریس، و معنی آن بود که چون شمس قطب الافلاک است و محل ادریس گشته، پس ادریس رفیع المکان باشد. ولهذا گفت:

و أما علوّ المکانة فهو لنا[4]،

یعنی: او راست مکان عالی به نص الهی، و رفعت و مکانت ما راست، از برای آنکه او را فنا در حق و بقا به وی حاصل نشده است، بلکه به ریاضت تبدیل هیأت بشریه و اوصاف نفسانیه به صفات انسانیه و هیأت روحانیه کرده است، و هنوز وصول به فنا در ذات که موجب اتصاف است به علوّ ذاتی و مکانت مطلقه بحصول نپیوسته، و برای این مقام روحانیت او فلک شمس گشته، و این علوّ مکانت و رفعت درجت ما راست.

أعنی المحمدیّین. قال الله تعالی: «و أنتُم الأعْلَوْنَ»

یعنی: از این که ما گفتیم محمدیّین مراد است که حق درمخاطبه ایشان فرمود که شمائید عالی تر از دیگران. و خطاب «کنتم خیرأمّة أخرجت للناس[5]* و لذلک جعلناکم امّة وسطا لتکونوا شهداء علی الناس[6]» [۷۷–ر] هم از این مقوله است.

«والله معکم» فی هذا العلو، و هو یتعالی عن المکان لا عن المکانة.

یعنی: حق –سبحانه و تعالی– اگر چه از حیثیت اطلاق علوّ ذاتی که اصل انواع علوّ است، او راست؛ امّا خبر می دهد که در علوّ رتبی مشارک ماست یا به حکم اینکه او با ماست، او را نیز علو ثابت است، و او از علوّ مکانی که از خواص اجسام ماست منزّه. پس علوّ او علوّ مکانت باشد، و در آن علوّ مشارک ما بود.

و لما خافت نفوس العمّال منا أتبع المعیة بقوله «ولن یترکم أعمالکم»: فالعمل یطلب المکان و العلم یطلب المکانة، فجمع لنا بین الرفعتین علوّ المکان بالعمل و

---

(٤) پا: قلنا.

(٥) س ٣ ی ١١٠.

(٦) س ٢ ی ١٤٣.

علو المکانت بالعلم.

یعنی: چون زهّاد و عبّاد که ایشان را علم به حقایق و معرفت نیست، دانستند که علو مکانت نیست مگر بحسبِ علم و کشفِ حقیقی، و نفوس ایشان ترسید، و پنداشتند که ایشان را نصیبی از علوّ نیست. حق —سبحانه و تعالی— در کلام خویش در عقب «وهومعکم ولن یترکم اعمالکم» گفت. یعنی حق تعالی کم نمی کند از ٥ اعمال شما یک [ذره] که شما را علوِّ مکان بحسبِ اعمال هست، امّا علوِّ مکانت خاصّه علم است، از آنکه مکانت روح راست و مکان جسم را، و علم روح عمل است و عمل جسم او. پس اقتضا می کند هر یکی بحسب مناسبت آنچه را [که] مشابه و مماثل او باشد. لاجرم علوِّ مکانت عالِم را بود، و علوِّ مکان عامل را، و هر که جمع در میان علم و عمل کند، صاحب علوِّ مکانی و مکانتی باشد. ١٠

ثمّ قال تنزیهاً للاشتراک بالمعیة «سبّح اسم ربّک الأعلی» عن هذا الاشتراک المعنوی.

یعنی چون حق ــ سبحانه وتعالی فرمود: «وهو معکم»[٧] و ذات خودرا نیز علوّ اثبات کرد، چنانکه ما را، و علوّ او را ذاتی است و ما را به تبعیت، تنزیه کرد خود را از این اشتراک معنوی که «سبّح اسم ربّك الأعلی[٨]» یعنی منزّه دان پروردگار اعلی را که ١٥ علو او ذاتی است و غیر او هیچ احدی چنین نیست.

و من أعجب الأمور کون الانسان أعلی الموجودات، أعنی الانسان الکامل، و ما نسب الیه العلو الا بالتبعیة، إما الی المکان و إما الی المکانة وهی المنزلة.

یعنی: یکی از اعجب امور آنست که انسان کامل با وجود آنکه از همه موجودات اعلاست به اعتبار مرتبه‌اش که جامع جمیع مراتب است، علو او ذاتی ٢٠ نیست، بلکه به اعتبار مکان است که فروتر از اوست، یا به اعتبار مکانت که عبارت است از مرتبه.

فما کان علوه لذاته. فهو العلی بعلو المکان و بعلو المکانة. فالعلو لهما.

یعنی: [٧٧ــپ] علوّ انسانِ کامل علوِّ ذاتی نیست، با وجود آنکه اعلای موجودات است. پس او اعلی است به علوِّ مکان و مکانت، نه به ذاتش. پس علو مکان ٢٥

---

(٧) س ٥٧ ی ٤.

(٨) س ٨٧ ی ١.

و مکانت راست نه او را. و علو مکان و مکانت نیز به تجلّی حق است به اسم «علی» مرایشان را.

پس علو ذاتی نیست مگر حضرت الهی را، و این معنی بر تقدیر نافیه بودن کلمهٔ ماست در «فما کان». امّا اگر موصوله باشد و مراد تشبیه حق بود بدانچه تنز یه کرده بود که «علی» بودن است به مکان و مکانت، معنی آنست که آنکه علی لذاته ۵ است در مرتبهٔ احدیت و مقام الوهیت هم اوست که علی است به علو مکان و مکانت در مرتبهٔ دیگر، چون غیر خویش که علو او ذاتی نیست. و قول شیخ که می گوید: «فعلوا المکان کالرحمن علی العرش استوی»، مؤید این معنی است، و این معنی از جمله ظهور حق است به صفات کونیه، چنانکه می گوید: «مرضت فلم تعدنی من ذا الذی یقرض اللّه قرضا حسنا[9]». ۱۰

پس بر این تقدیر علو مکان و مکانت راباشد،وحق را به تبیعت این دو. چنانکه نفس خود را وکیل عباد ساخت که «ألاّ تتخذوا من دونی وکیلاً[10]* ربّ المشرق و المغرب لا إله إلاّ هو فاتخذه وکیلاً[11]»، با وجود آنکه مالک همه ملک اوست.

و این بدان معنی است که حق تجلّی کرد به اسم «علی»، و علوّ به مکان و مکانت داد و به تبیعت این دو،نفسِ خود را در بعضِ مراتب تنزلا تش اثبات علو کرد، و ۱۵ هر که داند [که] در وجود غیر حق نیست، دریابد که «علی» بالذات و بالتبعیة جز او نیست.

و نیز معلوم کند که هر چه «علی» است به تبیعت،هم «علی» است به علو ذاتی به اعتباری دیگر،چنانکه در قول شیخ که می گوید: «فالمسمّی محدثات هی العلیة لذاتها و لیست الاهو» مشروح خواهد شد. ۲۰

فعلوا المکان «کالرحمن علی العرش استوی» و هو أعلی الأماکن. و علو المکانة «کل شئ هالک إلا وجهه»؛ و «الیه یرجع الأمر کله»، «أإله مع اللّه».

یعنی: از آنچه اقتضا می کند نسبت علوّ مکانی را به حق سبحانه و تعالی قول اوست که «الرَّحمن علی العرش استوی[12]».

و «عرش» اعلی الاماکن است و حق بر وی مستوی بحسب ظهورش در وی. ۲۵

---

(۹) س ۵۷ ی ۱۱.
(۱۰) س ۱۷ ی ۲.
(۱۱) س ۷۳ ی ۹.
(۱۲) س ۲۰ ی ۵.

پس او را باشد علو مکانی. و این مناقض آن قول نیست که گفته بود: حق منزّه است از مکان، نه از مکانت، که این تَعَالِي و تنزّه بحسب ذات است نه بحسب مظاهر و اسماء.

و اثبات علو مکانی بحسب این دو است، و آنچه مقتضی است بسبب علو مکانت را بسوی حق «کل شئ هالک الاّ وجهه[13]» است الی آخره؛ چه بقاء مع هلاک ۵ الاشیاء [۷۸–ر] و مرجع امور بودن و انفراد به الوهیت منزلت عظیمه است و مکانت رفیعه که مرتبهٔ بالا تر از او ممکن نیست.

ولما قال اللّه تعالی «ورفعناه مکاناً علیاً» فجعل «علیاً» نعتاً للمکان.

یعنی: چون حق سبحانه «و رفعناه مکاناً علیاً[14]» گفت، و «علی» رانَعْتِ مکان ساخت، دانستیم که علو مکان از جهت مکان بودن نیست و الاّ جمیع امکنه برابر ۱۰ بودی، بلکه حق تعالی این مکان را اختصاص داده به شرفی که در امکنهٔ دیگر نیست. و این اختصاص بعینه مکانت است.

«و اِذ قال ربك للملائكة انی جاعلٌ فی الارض خلیفة»، فهذا علو المكانة. و قال فی الملائكة «أستكبرت أم كنت من العالمین» فجعل العلو للملائكة. فلو كان لكونهم ملائكة لدخل الملائكة كلهم فی هذا العلو. فلما لم یعم، مع اشتراكهم فی ۱۵ حد الملائكة، عرفنا أن هذا علو المكانة عند اللّه. و كذلک الخلفاء من الناس لوكان علوهم بالخلافة علواً ذاتیاً لكان لكل انسان. فلما لم یعم عرفنا أن ذلک العلو للمكانة.

یعنی: در آیت «و اذقال ربّک» ثابت شد علو مکانت، انسان کامل را که خلیفهٔ حقیقی حق است، و خلفای او را در هر زمانی تا قیام قیامت؛ و ملایکه [را] نیز ۲۰ حضرت حق اثبات علو مکانت کرد.

پس اگر این علو از برای انسان یا ملک بودن بودی، هر انسان و هر ملک را این علو حاصل گشتی، ولیکن چنین نیست. پس دانستیم که اختصاص من عنداللّه تعالی است. کما قال: «یختص برحمته منْ یشاء[15]».

و املاک عالون ملایکه‌آنست که واقع‌اند در صف اوّل از وجود. و از ۲۵

---

(۱۳) س ۲۸ ی ۸۸.

(١٤) س ۱۹ ی ۵۸.

(۱۵) س ۲ ی ۱۰۵.

ایشان‌اند مهیّمه که ایشان را شعور به وجود و عدمِ وجودِ آدم نیست؛ چه این طایفه را که مستغرقان[در یای] حیرت‌اند، شعور به ذوات خویش نیست خاصه به دیگری. و عقل اوّل و نفس کلیّه از ایشان است.

امّا حق سبحانه [فرمود که] این مهیّم یاهدار **وجود باشند، چنانکه شیخ ــقدّس اللّه سرّه ــ در فتوحات بیان کرده است.** ۵

پس معنی آیت «أستکبرت أم کنت من العالین»[۱۶] آنست که یعنی عدم سجده توآدم [را] از جهت خودبینی و تکبر است، یا از طایفهٔ مهیمین **گشته که غیر حق را سجده نکنند، و به هیچ چیز غیر از جمال حق شعور ندارند. و چون امر عقلا راست، عدم سجدهٔ ایشان منافی** و مناقض **«فسجد الملائکة کلهم اجمعون»[۱۷] نیست.**

و من أسمائه الحسنی العلی. ۱۰

دیگر از اسماء حسنی **«علی» است؛ چه او از اسماء ذات است، و به این اعتبار مستدعی نیست چیزی را [که] علو بر وی باشد؛ امّا به اعتبار آنکه علو نسبت اضافیه است که [۷۸ــپ] اقتضای سفل می کند، مستدعی باشد مستعلی علیه را.**

علی [من] و ما ثم الاهو؟

یعنی: علو او بر که باشد؟ وحالانکه در وجود غیر از او نیست. بیت: ۱۵

که همه اوست شاهد و مشهود　　　غیر از او نیست در سرای وجود

فهو العلی لذاته.

پس اوست علی لذاته به نسبت باغیر، لاجرم مستدعی نیست چیزی را که علو بر وی باشد.

أوعن ماذا وما هوالا هو؟ فعلوه لنفسه. ۲۰

یعنی: از که استفاده کرد علو را تا لذاته نباشد، وحالانکه آن چیز غیر او نیست، لاجرم چیزی دیگر ــ که غیر او بود که علو استفاده از او کرده باشد ــ نیست. پس علو او لذاته بود.

و اگر «علی» متضمن معنی ارتفاع باشد، معنی آنست که از که مرتفع باشد و حالانکه در وجود غیر او نیست. ۲۵

---

(۱٦) س ۳۸ ی ۷۵.

(۱۷) س ۳۸ ی ۷۳.

چنان باعشق همرنگم که خود راعاشق می بینم چنـان بـایـاردمسـازم کـه خـودرایـارمی دانم

و هو من حيث الوجود عين الموجودات. فالمسمى محدثات هى العليّة و ليست الاهو. فهو العلى لاعلو اضافة، لأن الأعيان التى لها العدم الثابتة فيه ما شمّت رائحة من الموجود؛ فهى على حالها مع تعداد الصور فى الموجودات.

یعنی : حق از حیثیتِ وجودِ مضاف به موجوداتِ خارجیّه عینِ موجودات است ۵ **از آنکه اعیان مرایای وجود حق‌اند، و در مرآت ظاهر نمی‌شود مگر عین رائی و صورت** او. پس موجودات مسمّی به محدثات، صور تفاصیل حق است.

پس این موجودات علیه لذاتها **باشند از آنکه حق** علی **لذاته است نه به اضافت؛ لاجرم موجودات نیز چنین باشد لانها لیست الاعین الحق.**

دیگر شیخ ــقدّس الله سرّه‌ــ می فرماید که اعیان ثابته رایحه از وجود خارجی ۱۰ **نشمیده‌است. پس در عدم علی حالها است با وجود تعداد صور در موجودات؛ لاجرم:**

مائیم همه ناقص واوراست کمال او بـاقـی سـرمـدی ومـاراست زوال

اوعـالـم وچیـست غیراومعلومات اوراست وجودوغیراوچیست خیال

و تحقیق در این مقام آنست که اعیان ــکه عبارت از حقایق موجودات است ــ صور علمیه است که موجود نیست مگر در علم حق. ۱۵

و اعیان را دو اعتبار است:

اوّل آنکه مرایای وجود حق و اسماء حق و صفات حق است.

و [به] اعتبار دوم آنکه وجود حق مرآت آن اعیان است.

پس به اعتبار اوّل ظاهر نمی‌شود در خارج مگر وجودی [که] متعیّن است [۷۹ــر] در مرایای اعیان، و متعدّد است به تعدّد اعیان. ۲۰

پس بر مقتضای این اعتبار غیر از وجود حق **در خارج هیچ نیست، و اعیان را ثبوتی جز در حضرت نه، و بویی از وجود خارجی به مشام اعیان نرسیده است. و این بیان حال موحّد است که شهود حق بر وی غالب است؛ لاجرم می گوید؛ شعر:**

ای گـشـاده درخـزانـهٔ جـود یـافـتـه کـایـنـات ازتـووجـود

چنـدازعـشـقـت آتـش افـروزی تـا کـی ازجـانِ مـابـرآری دود ۲۵

سـالـهـا بـاتـو بـودم آسـوده فـارغ ازغـصـه هـای بـودونـبود

خـواسـتـی آمدن بـه عیـن ازعلـم تـاهـو یـداشوی بـه غـیـب وشـهـود

پس دو یـی درمـیـانـه پـیـداشد ازطـر یـقِ مـجـرّدی وقـیـود

ما شدیم آینهٔ جمال ترا وانکه درما جمال دید آسود
نی چه جای دو یی موهوم است بود آنِ تو است و ما نابود
درجلا بیسببِ صورت و معنی نیست غیر از تو شاهد و مشهود
می کنی جلوه های حسن و جمال درلباس وجود هر موجود
۵ گو ید آن عارفی که همچو حسین به جمال تو چشم او بگشود
که جهان صورت است و معنی یار لیس فی الدار غیره دیّار

و به اعتبار دوم در وجود غیر از اعیان هیچ نیست، و وجود حق که مرآت اعیان است در غیب است، و متجلّی و ظاهر نیست مگر از ورای تتق غیب و سرادقات جمال و جلال. و این بیان حال کسی است که شهود خلق بر وی غالب است. بیت:

۱۰ **اندر نظر کمل ارباب فهوم خالق مشهود است و خلایق موهوم**
و اندر نظر طایفهٔ محجوبان خلق است که ظاهر است و خالق مکتوم

اما محقق همیشه مشاهدهٔ هر دو مرآت می کند اعنی مرآت اعیان و مرآت حق، و مشاهده صوری که درهردو مرآت است بی انفکاك و امتیاز. شعر:

ما از حق و حق نیز زما نیست جدا بنگرهمه در خدا و در جمله خدا
۱۵ **بل هر چه ببینی همه خلق است نه حق** **لابل همه حق نه خلق بینند بینا**

لاجرم نهایت کارآنست که محبوب آینهٔ محب گردد، و محب آینهٔ محبوب، والباقی للعراقی.

شیخ قدّس اللّه سرّه— از آن روی که بحری است مواج متلاطم الامواج، درر حقایق رمانی ولآلی [۷۹—پ] دقایق معانی اخراج می کند بر هر یکی **ازاین طوایف**
۲۰ ثلاث در هر حینی از احیان، و مبادرت می‌نماید به اعطای حق آن، و بحقیقت؛ بیت:

عارفانی که سرّحق گویند خوشه چینان خرمن او یند

و العین واحدة من المجموع فی المجموع.

یعنی: حال این است که حقیقتی که صور بر وی متبدّل می شود، واحدهٔ
۲۵ **ممتازه است از جمیع موجودات بحسب ذات از برای اطلاق آن و تقیید غیرش. و ظاهره**
است به ذات خود در صور جمیع موجودات بحسب اسماء و صفات. بر این تقدیر «من» از برای تعدیه باشد.

و اگر گو ییم: حال آنست که عین قابله مرصور متعدده را واحده ثابته است در

صورت کل واحد از مجموع و در مجموع، «من» بیانی باشد.

فوجود الکثرة فی الأسماء، وهی النسب، وهی امور عدمیة.

یعنی: چون ذات واحده است، پس کثرت در اسماء و صفاتش باشد. و اسماء ذات است با هر یکی از صفات؛ لاجرم کثرت در صفات باشد، و صفات نسب معقوله است نه امور عینیه. ۵

پس به نسبت با خارج امور عدمیّه باشد؛ چه صفات را مجرّد از ظاهر در خارج اعیان نیست اگر چه وجودیه است در عقل و در مظاهر ضمناً.

یا گوییم اسماء از این جهت که حقایق موجوده متمیزه به وجود خود از وجود حق نیست، بل وجود او عین وجود حق است، از قبیل نسبِ واقعه باشد بر وجودِ حقِ مطلق و حاصله در میان حق و اکوانی که موجودات است. ۱۰

امّا نسب بودن اسماء افعال ظاهر است، از آنکه باری و خالق و مبدع ورازق و امثال این به نسبت با مخلوق و مبدع و مرزوق است.

و امّا اسماء صفات چون علیم و رحیم و سمیع و بصیر؛ این صفات نیز به نسبت با معلوم و مرحوم و مسموع و مبصر تواند بود.

و امّا اسماء ذات چون اسم الله و رب و قیّوم از وجهی اگر چه نسب نیست، امّا از وجهی دیگر نسب [است]، از آنکه اقتضای مالوه و مربوب و چیزی از موجودات مقیده ـ که بدو قایم باشند ـ می کنند؛ چه معنی قیوم قایم بنفسه است و مقوم لغیره. ۱۵

و «حق» نیز اسم فاعل است در صیغه مصدر، چون عدل؛ و معنی او ثابت بنفسه و مثبت لغیره است. از این جهت فرمود که: ۲۰

و لیس الا العین الذی هو الذات.

یعنی نیست اسماء، مگر عینی که آن ذات الهیه است؛ چه اسم عینِ ذاتِ مسمّاست. آری؛ بیت: [۸۰ـر]

یک مسمّی چوتجلّی کنداز بهرظهور	اختلاف صورو کثرت اسماء بینی
سوی وحدت نظری کن به کمال اخلاص	تا دراواسم وصفت عینِ مسمّی بینی

۲۵

فهو العلی لنفسه لا بالاضافة. فما فی العالم من هذه الحیثیة علواضافة،

یعنی: وجود کثرت نیز علی لذاته است؛ چه او غیر وجود حق نیست از روی حقیقت.

و می شاید که ضمیر «هو» عاید با حق باشد. یعنی حق علی است لذاته، از آنکه در وجود غیر او نیست تا تعالی بر وی و از وی تواند بود. پس در عالم از حیثیت وحدت علو اضافت نیست، بلکه علوِ همهٔ عالم به ذات اوست؛ چه ظاهرش ظاهر حق است و باطنش باطن حق، و مجموعِ راجع به عین واحده که آن عین حق است. بیت:

۵ جز یکی نیست نقد این عالم — باز دان و به عالمش مفروش

اگر چه به اعتبار دیگر— که آن جهت غیریت و اعتبار کثرت است— عالم را علوِ اضافی است. کما قال:

لکن الوجوه الوجودیة متفاضلة. فعلو الاضافة موجود فی العین الواحدة من حیث الوجوه الکثیرة.

۱۰ یعنی: اگر چه کلّ عالم را از حیثیتِ احدیّت علوِ بالذات است، لکن تفاضل در وجوه وجودیه که مظاهر است، ظاهر است؛ چه بعضی متصف‌اند به علم و احوال، و بعضی به جهل و ضلال، و درجات اوّل چون درکات ثانی متفاوت، پس حاصل باشد علوّ اضافی در عین واحده که ذات است از وجوه کثیره.

لذلک نقول فیه هولاهو؛ أنت لا أنت.

۱۵ یعنی: از برای این امر واحد که ظاهر است به مظاهر مختلفه، می گوییم در هر مظهری که او عین حق است، و حمل می کنیم بر وی حمل «هوهو» بطریق مواطات، و سلب می کنیم و می گوییم: او نیست از جهت تقیّدش و اطلاق حق، بیت:

سایهٔ نور پاش می بینم — نه که خود نورفاش می بینم

۲۰ گر بگویم که جمله اوست، رواست — زانکه درجمله جاش می بینم

همه را گاه یارمی خوانم — گاه گاهی خداش می بینم

قال الخراز —رحمه الله— و هو وجه من وجوه الحق و لسان من ألسنته ینطق عن نفسه بأن الله لایعرف الاّ بجمعه بین الأضداد فی الحکم علیه بها. فهو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن. فهو عین ماظهر، وهو عین ما بطن فی حال ظهوره. و ما ثمّ

۲۵ **من یراه غیره، و ماثمّ من یبطن[18] عنه؛ فهو ظاهر [۸۰—پ] لنفسه باطن عنه. وهو المسمّی أبا سعید الخراز و غیر ذلک من اسماء المحدثات.**

یعنی: شیخ ابوسعید خرّاز —قدّس الله سرّه— که وجهی است از وجوه حق و

(۱۸) پا: ینطق.

لسانی از السنهٔ او، می گوید که: الله تعالی شناخته نمی شود مگر به جمع میان اضداد در حکم بر وی بدان اضداد. پس او اوّل است هم از آن جهت که آخر است، و آخر است هم از آن جهت که اوّل است. و او مختص است به حکم بر وی به اضداد از جهت واحده، و بر غیر او؛ اگر چه به اضداد حکم کرده شود، لکن از جهات مختلفه حکم کرده اند؛ چه عقل اثبات نمی کند امور متضاده را بر یک چیز مگر به جهات ۵
مختلفه. پس جمع میان اضداد از جهت واحده خارج است از طور عقل.

این نکته به گفتار مبیّن نشود — با حجّت منطقی مبرهن نشود
تا هر چه یقین است نگردد مشکل — این نکته که مشکل است، روشن نشود

پس عین هر چه ظاهر است، اوست در حالی که باطن است؛ و عین هر چه باطن است، اوست در حالی که ظاهر است؛ و ظهور او عین بطون اوست، و بطون او ۱۰
عین ظهور اوست؛ و در وجود غیر او نیست تا به نسبت غیر ظاهر باشد یا باطن باشد.
بیت:

آن جان و جهان چراست ازدیده نهان — چون هست درون دل چوخورشید عیان
نی نی غلطم که هرچه می بینم اوست — چون مظهر ذات اوست ذرّات جهان

پس او ظاهر است مرنفس خویش را به نفس خویش، چنانکه ظاهر است ۱۵
عارفان را؛ و باطن است از نفس خویش به نفس خویش، چنانکه باطن است و مختفی از محجوبان.

و عارف و محجوب دو مظهراند از مظاهر او، پس حق مسمّی است به اسم ابوسعید و به اسم غیر او از اسماء محدثات بحسب تنزلات او در مظاهر اکوان. بیت:

گاه جان خوانم ترا گاهی بدن — گه منزه دانمت ازجان وتن ۲۰
چون اسامی را مسمّی جزتونیست — گه حسینت خوانم وگاهی حسن
گر رهایی یابم ازقیدوجود — گاه من باشم تووگاهی تومن
غارت عمرمنی ای جان فزا — آفت جان منی ای دل شکن

فیقول الباطن لا اذا قال الظاهر أنا، ویقول الظاهر لا اذا قال الباطن أنا. وهذا فی کل ضدٍّ. ۲۵

یعنی: هرگاه که اسم ظاهر «انا» گوید، و مظهر انانیت بر مرید تحقُّق خویش باشد، اسم باطن نفی او کند. و هر گاه که اسم باطن گوید: منم، و ظاهر بحقیقت و مثبت حقیقت خود شود، اسم ظاهر نافی او باشد؛ چه [۸۱ــر] ضدیّت

مقتضی منافات است، و در هر ضدین حال بر این منوال است که هر یک مثبت مقتضای ذات خود و نافی مقتضای مقابل خویش است.

پس هر گاه که حق ظاهر شود از آن جهت که باطن است و باطن گردد از آن روی که ظاهر است، جمع کرده باشد در میان ضدّین از وجه واحد.

۵ **والمتکلّم واحد و هوعین السامع.**

یعنی: حال آنست که متکلّم باسمین متضادین به حکم احدیت جمع یکی است که آن حق است، و سامع نیز عین اوست نه غیر او. پس سخن به زبان سحره همان گفت که به گوش موسی شنید.

یقول النبی ـ صلّی الله علیه و سلّم ـ: «و ما حدَّثَتْ به أنْفُسَها».

۱۰ در حدیث صحیح چنین آمده که رسول ـ علیه السّلام ـ فرمود: حق ـ سبحانه و تعالی ـ از امّت من درمی گذراند و عفو می فرماید آنچه را انفس ایشان بدان تحدّث می کند، مادام که تکلم به زبان نکنند.

فهی المحدثة السامعة حدیثها، العالمة بما حدثت به أنفسها والعین واحدة و اختلف الأحکام. ولاسبیل الی جهل مثل هذا فانه یعلمه کل انسان من نفسه.

۱۵ پس انفس محدثه است و هم سامعه مر حدیث خود را، و هم اوست که عالمه است به آنچه تحدُّث می کند نفس او نه غیر او، لاجرم عین یکی است اگر چه احکامی که بحسب قوای او از نطق و سمع و علم صادر می شود مختلف است.

پس متکلّم به زبان اسم ظاهر و باطن یکی است، و حکم در سایر اسماءِ متقابله نیز چنین است. و این امری نیست که مجهول باشد؛ چه هر انسانی از نفس

۲۰ خویش در می یابد که سخن گوینده و شنونده و داننده در وجود او یکی است، اگر چه قویٰ مختلف است.

و هو صورة الحق.

و انسانی که این نقص را از نفس خود در می یابد، صورت حق است. کما قال ـ علیه السّلام ـ: «انَّ اللّه تبارک و تعالی خلق آدم علی صورته».

۲۵ گیرنده به هر دستی، پوینده به هر پایی — با چشم و زبان ما بینا تو و گویا تو

فا ختلطت الأمور و ظهرت الأعداد بالواحد فی المراتب المعلومة.

یعنی: مختلط شد امور، و بواسطهٔ وقوع تکثر در وی مشتبه شد امر بر محجوبی که عین بصیرت او منفتح نیست اگر چه جمیع امور متکثره راجع است به واحد حقیقی

نزد آنکه استار از عین او مرتفع شده، وعین حق بر او منکشف گشته باشد. و هیچ شبهه نیست که اختلاط **به تجلّیات** مختلفه سبب شده است [۸۱ــپ] **وجود** کثرت را، چنانکه ظاهر شد اعداد به ظهور واحد درمراتب معلومه.

و چون **ظهور واحد** در مراتب متعدده مثال تام بود مر ظهور حق را در مظاهرش، **شیخ این کلام** را توطئه ساخت از برای شروع در تقریر عدد و ظهور واحد در وی، تا ۵ **محجوب** بدین مثال استدلال کند بر تکثر واقع در وجود مطلق، با وجود عدم خروج وجود مطلق از واحد حقیقی بودن.

فأوجد الواحد العدد، و فصّل العدد الواحد.

یعنی: پیدا کرد واحد به تکرار خود عدد را؛ چه بی تکرر واحد ممکن نیست حصول عدد؛ **و تفصیل** کرد عدد مراتب واحد را، چون اثنین و ثلاثه و اربعه و غیر آن تا ۱۰ بی نهایت؛ **چه هر مرتبه** [ای] از مراتب آحاد و عشرات و مآت و الوف غیر واحد نیست **که متجلّی** است بدین مراتب. مثلا اثنین جز واحد و واحد نیست که مجتمع شده است به هیأت وحدانیت، و از آن هیأت اثنان حاصل گشته. پس مادهٔ او واحد است متکرر، و صورت او نیز واحده است. پس در وی غیر واحد متکرّر هیچ نیست، و این ۱۵ مرتبه [ای] است از مراتب او، و باقی مراتب نیز همچنین است.

پس ایجاد واحد بتکرارش عدد را مثال ایجاد حق است خلق را به ظهورش در صورت کونیه، و تفصیل عدد مراتب واحد را مثال اظهار اعیان است احکام اسماء الهیه و صفات ربانیه [را]، و ارتباط در میان واحد و عدد مثال ارتباط است در میان حق و خلق. و بودن واحد نصف اثنین و ثلثِ ثلاث و ربع اربعه و غیر این مثال نسب لازمه است حق را که آن صفات است. لاجرم؛ بیت: ۲۰

وجود هر چه می بینی مقیدانداین عالم	وجودی دان تو آن مطلق اگر هوش و خردداری
بجز جانان نبیند آنکه چشمی راست بین دارد	اگر پیش جمال یار صد آیینه برداری
گر ازعشاقی ای خسرو مگو جز از لب شیرین	وگرمجنونی ای عاشق بجز لیلی مبین یاری
حروف و صورت واحد اگر چه کثرتی دارد	زروی صورت است افراد و اجزایش ز بسیاری
ولیک از روی معنی داند آن کس کوخرددارد	که واحد جز یکی نبود اگر صدبار بشماری ۲۵

و ما ظهر حکم العدد اِلا المعدود. و المعدود منه عدم و منه وجود؛ فقد یعدم الشیء من حیث الحس و هو موجود من حیث العقل.

یعنی: عدد ازآن جهت که از کمّیات منفصله است و عرضی است غیر قایم به

نفس خود [که] او را چاره نیست از معدودی؛ خواه موجود باشد در حس و خواه در عقل.

و ظهور عدد **[۸۲–ر]** به معدود، مثالِ ظهور اعیان ثابته است در علم به موجودات، و بعضی از این موجودات حسیّه و بعضی غیر حسیّه [اند]، چنانکه بعضی ۵ معدود حسّی است وبعضی عقلی.

فلابد من عدد ومعدود؛ ولابد من واحد ینشیء ذلک فینشأ بسببه.

یعنی: چون حکم واحد ظاهر نمی‌شود بی معدود، و مراتب واحد متبیّن نمی‌گردد بی عدد، پس چاره نیست از عدد و معدود.

و چون عدد را وجود و نشأت بتکرار واحد است، لاجرم چاره نیست از واحد ۱۰ که منشیء عدد باشد تا ظاهر شود واحد در مراتب و مقامات مختلفه بسبب ظهور عدد.

فإن کل مرتبة من العدد حقیقة واحدة کالتسعة مثلاً والعشرة الی أدنی و إلی أکثر الی غیر نهایة، ماهی مجموع ولاینفک عنها اسم جمع الآحاد. فإن الاثنین حقیقة واحدة و الثلاثة حقیقة واحدة، بالغاً ما بلغت هذه المراتب،

یعنی: اگر هر مرتبه [ای] از مراتبِ اعداد حقیقت واحده باشد، یعنی اگر ۱۵ اعتبار کنیم در هر مرتبه‌ای چیزی را که بدان ممتاز شود آن عدد معیّن در آن مرتبه از غیرش؛ و آن چیز آنست که اثنان مثلاً بدان اثنان است، و ثلاثه بدان ثلاثه است، پس آن حقیقتِ واحده متمیزّه مجموع آحاد فقط نیست، بلکه انضمام چیزی دیگر می باید تا تمییز کند او را از غیرش، و حالانکه از هر مرتبه‌ای که حقیقت واحده است منفک نیست اسم آحاد، بلکه بمنزله جنس است او را و غیر او را.

۲۰ پس چاره نیست هم از آحاد و هم از مابه الامتیاز؛ چه اثنین حقیقت واحده است و ممتاز از ثلاثه، و ثلاثه از اربعه الی مالانهایة.

و اگر اعتبار نکنیم امور ممیزّه را و قدر مشترک را بین الکل که جمیع آحاد است، اخذ کنیم به مجرد اعتبار قدر مشترک، امتیاز بعضی از بعضِ آخر حاصل نشود، چنانکه اگر اعتبار جنسی کنیم که باشد بین النوعین، چون حیوان در میان انسان و ۲۵ فرس، و حکم بر این دو نوع که: «حیوان است» اصلاً از همدیگر ممتاز نشود. پس حکم بر اثنین و ثلاثه به این که مجموع آحاد است مثل حکم است بر انسان و فرس، به این که حیوان است.

وان کانت واحدة. فما عین واحدة منهن عین ما بقی.

یعنی: اگر همه مراتب واحده باشد، در جمیع آحاد یا مجموع آحاد بودن محقَّق است که عین یک مرتبه از ین مراتب عین باقی مراتب نیست؛ چه هر یکی از این مراتب حقیقتی است **[۸۲ــپ]** علیحده، و مخصوص به خواص که در غیر او یافت نمی شود.

۵ و می شاید که «ما» در «مما عین واحدة» موصوله باشد، و معنی آن بود که: اگر مراتب یکی باشد بحسب رجوع به حقیقت واحده که آن جمیع آحاد است، پس آنچه عینِ واحده باشد از مراتبِ اثنین و ثلاثه و غیرِ آن عینِ آن باشد که باقی است در این معنی که سایر مراتب باقیه نیز عبارت است از جمیع آحاد. و این معنی اَنْسَب است به سیاق کلام که، می فرماید:

۱۰ **فالجمع یأخذها فنقول بهامنها، ونحکم بها علیها.**

یعنی: وقتی که منفک نباشد از این مراتب اسم جمع آحاد، پس جمع آحاد که بمنزله جنس است مر این مراتب را اخذ کند و جمع سازد و متناول بود این مراتب را وصادق آید بر وی چون صدق جنس بر انواعش. پس بدین مراتب سخن می گوییم از این حقیقت که جامع این مراتب است، و هم به او حکم می کنیم بر وی، یعنی ۱۵ نفس جامع بین المراتب حکم کرده می‌شود بر وی به آنچه اعطاء می کند از احکام. چنانکه حکم می کند حق ــسبحانه و تعالی ــ بر اعیان، بر آنچه اعیان اعطای آن می کند از احوال.

فقد ظهر فی هذا القول عشرون مراتبة، فقد دخلها الترکیب.

یعنی: حاصل شد در این قول که هر مرتبهٔ حقیقی باشد بیست مرتبه، اوَّل مرتبهٔ ۲۰ واحد که منشأ عدد است، بعد از آن مرتبهٔ اثنین تا[۱۹] تسعه، بعد از آن مرتبهٔ عشره و عشرون تا تسعین. پس هـژده شود و با مائه و ألف بیست گردد، و بر باقی این مراتب ترکیب داخل شود.

فما تنفک تثبت عین ماهومنفیّ عندک لذاته.

یعنی: همیشه بی انفکاک و انقطاع اثبات می کنی در هر مرتبه‌ای از مراتب ۲۵ عین آنچه را نفی می کنی در مرتبهٔ دیگر. چنانکه ذکر کرده شد که واحد عدد نیست باتفاق اهل حساب، با وجود آنکه عین عدد است، چه اوست که به تکرّر او اعداد را

---

(۱۹) قا: که + تا.

وجود است، لاجرم واحد را در هر مرتبه [ای] از مراتب عدد خواص و لوازم ثابت می گردد بطریق لزوم. و همین خواص و لوازم منفی می گردد از واحد در مرتبهٔ دیگر که، اگر اعتبار واحد و تکرّر او کرده نیاید هیچ مرتبه [ای] از مراتب عدد متحقّق نشود، و هیچ لازمی و خاصیتی ازخواص ولوازمش مثل زوجیت وفردیت وغیراین منفی و مثبت نگردد. ۵

پس اگر واحد حقیقی به صور ما برآید و به مراتب ما برآید **[۸۳-ر]** هیچ خاصیتی و لازمی از فعل و اقتدار و ظهور و بطون و کثرت و قلّت ثابت نشود و منفی هم نگردد. بیت:

در چشم تو گر چه شکل بسیار آمد   چون [در] نگری یکی بتکرار آمد
۱۰ گر قدرت و فعل هست ما را، نه زماست   زانست که او به ما پدیدار آمد

پس مرجع نفی واثبات تو واحد است بحسب مراتبش، چنانکه درهرمرتبه ای از عدد می گویی که جمع آحاد است، و اثبات می کنی که این مرتبه غیر جمع آحاد نیست، با وجود آنکه این قول نزد تو منفی است ازآنکه می گویی این مرتبه تنها از مجموع آحاد عبارت نیست.

۱۵ **و من عرف ما قررناه فی الأعداد، و أن نفیها عین اثباتها، علم أن الحق المنزّه هو الخلق المشبه، و اِن کان قد تمیز الخلق من الخالق. فالأمر الخالق المخلوق و الأمر المخلوق الخالق.**

یعنی: هر که بشناسد که عدد عبارت است از ظهور واحد در مراتب متعدده، و این واحد از عدد نیست بلکه مقوم و مظهر اوست، وعدد در حقیقت او نیز نیست. و این ۲۰ معنی را نیز دریابد که نفی عددیت از واحد عین اثبات عددیت است او را، ازآنکه اعداد عین مجموع آحاد نیست از روی ماده و صورت، هرآیینه ادراک این معنی کند که حق منزّه از نقایص امکان بلکه مقدّس از کمالات اکوان بعینه خلق مشبه است اگر چه متمیز می شود خلق به امکان از خالق. پس امری که محکوم به خالقیّت است مشبه مخلوق است لکن در مرتبهٔ دیگر که غیرِ مرتبهٔ خالقیّت است، و امر مخلوق خالق است ۲۵ بعینه به اعتبار ظهور حق در وی.

و بباید دانست که اثنین مثلاً عبارتی است مکرر از ظهور واحد مرّتین مع الجمع بینهما، و آنچه ظاهر است فرادی و مجموع در اثنین بغیرواحد نی. پس آنچه اثنان بدان اثنان است و بواسطهٔ آن مغایر واحد است غیر از امرمتوهم نیست،

لاجرم بعینه همچنین است شأن حق با خلق که، اوست که ظاهر است به صور بسائط بعد از آن به صور مرکّبات. پس گمان می‌برد محجوب که این همه حقایق[20] مغایر یکدیگراند، و نمی‌داند که این کثرت ناشی از امور متوهمه است و موجود غیر از حق نیست تا گوید؛ بیت:

همه عالم پراست ازین دلدار لیس فی الدّار غیره دیّار ٥
نیست پوشیده آفتاب رخش دیده‌ای جوی در خور دیدار
تا بسوزد ظلام قید وجود آفتابی برآید از اسرار[٨٣ـپ]
چون تو از خویشتن فنا گشتی گشت عالم پراز تجلّی یار
از خودی خودت کناری گیر تا ببینی نگار خود به کنار
اصل اعداد جز یکی نبود به اسامی اگرچه شد بسیار ١٠
بی‌عدد زان‌سبب شدست عدد که یکی راهمی کنی تکرار
قطع تکرار بایدت کردن تا بجز یک نیایدت بشمار

کل ذلک من عین واحدة، لا، بل هو العین الواحد و هو العیون الکثیرة.

یعنی: همهٔ این وجودخلقی ازذات واحدهٔ الهیّه است باز ازاین سخن که مشعر به مغایرت است ــ اضراب کرد و گفت: بلکه وجود خلق عین این ذات واحده است ١٥ ظاهر در مراتب متعدده، و این عین واحده که وجود مطلق است عیون کثیره است به اعتبار مظاهر متکثّره، کما قال:

سبحان من أظهر ناسوته ٭ سرّسنا لاهوته الثاقب
ثم بدا فی خلقه ظاهراً ٭ فی صورة الآکل و الشارب
٭
٢٠
حرف زاید مَنِه در ین جدول نقش خارج مکش بر ین اطلس
کاندر ین خم نیست جز یک می و اندر ین خانه نیست جز یک کس
یک حدیث است و صد هزار ورق یک سوار است و صد هزار فرس
عیب ما نیست گر نمی‌بینی گوهری در میان چندین خس
نیست در کارخانه جز یک کار و آن تو داری بغور کار برس ٢٥

فانظر ماذا تری.

یعنی: نظر کن ای سالک طریق حق و طالب مشاهدهٔ جمال مطلق که چه

(٢٠) قا: بحقایق.

می بینی از وحدت و کثرت جمعاً و فرادی. اگر وحدت می بینی فقط، پس تو با حقّی تنها از برای ارتفاع اثنینیت، و اگر کثرت می بینی پس تو با خلقی تنها، و اگر وحدت را در کثرت محتجب بینی و کثرت را در وحدت مستهلک یابی جامع بین الکمالین و فایز به مقام حسنین باشی و این مقام فرق بعد الجمع است، واوّل مقام جمع ودوم مقام فرق. و خواجه —قدّس اللّه سرّه— در رباعی اشارت بدین مقامات کرده، گفته اند. ۵

رباعی:

ما از حق و حق ز ما نیست جدا — بنگر همه در خدا و در جمله خدا
بل هر چه ببینی همه خلق است نه حق — لا بل همه حق نه خلق بیند دانا

قال یا أبت افعل ما تؤمر. [۸۴—ر]

یعنی: اسماعیل با ابراهیم گفت: ای پدر من بکن آنچه بدان مأمور گشته ای. ۱۰ چون نسبت سالک به شیخ مکمّل نسبت ولد است به والدش، شیخ نقل کلام به حکایت ابراهیم کرد علیه السّلام با ولدش. و قول مرید مرشیخ را که «افعل ما تؤمر» عبارت از تسلیم اوست نزد شیخ، و اشارت بدین که فعل شیخ از نفس او نیست بلکه به امرِ پروردگار است و او واسطه است در میان سالک و حضرتِ حق.

والولد عین ابیه. ۱۵

و ولد عین پدر خود است به حکم اتحاد حقیقت و فیضان او از جمیع اجزای وجود پدر. و از این روی که بعضی پدر خود است اگر غیر پدر است از روی تعیّن و تشخص.

فما رأى يذبح سوى نفسه.

پس ندید غیر ذبح نفس خویش را که، عبارت است از صورت افنای او و از ۲۰ انانیّتش.

وفداه بذبح عظيم.

یعنی حق —سبحانه و تعالی— فدا داد از برای ولد به ذبح عظیم. ذبح به کسرِ ذال قربانی است، و قربانی را از آن جهت به عظیم وصف کرد که ظاهر بدین صورت عظمی است که عظمت تامه او راست. و از برای اظهار این سرّ فرمود: ۲۵

فظهر بصورة كبش من ظهر بصورتِ انسان.

یعنی ظاهر به صورت کبشیه هم اوست که به جمیع صور انسانیه و غیر آن ظهور یافته است از آنکه حقیقت کلیه هرگاه که متعیّن شود به تعیّنی کلّی، نوعی گردد از

انواع. و چون متعیّن گردد به تعیّن جزئی، شخصی شود از اشخاص. پس ظاهر در تعیّن شخصی از نوعی هم اوست که ظاهر است بعینه در نوع آخر، و افرادِ آن. نمی بینی که حقیقت حیوانیه چنانکه ظاهر شد در صورت انسانیه، همچنین ظاهر است در صورت فرسیه و غنمیه و غیر آن. پس فدا نداد از نفس او به آنچه ادنی باشد از نفسش؛ چه دنی نمی شاید که فدای شریف باشد. ۵

فظهر بصورة ولد: لا، بل بحكم ولد من هو عين الوالد.

پس ظاهر شد به صورت ولد، آنکه ظاهر بود به صورت والد. و بحقیقت متجلّی حقیقی در همهٔ مظاهر اوست، بعد از آن اضراب کرد از برای اثبات حکم ولدیّت و گفت: بلکه ظاهر شد به حکم ولد،یعنی به صورت ولدیّت و احکام آن، از آنکه صورت ولد و والد به حکم اتحاد حقیقتِ نوعیّه واحد است و مغایرت در حکم ولدیّت و صورت شخصت است و بس. ۱۰

«وخلق منها زوجها»: فما نكح سوى نفسه. فمنه الصاحبة والولد و الأمر واحد فى العدد.

چون خلق حوّا از عین آدم —علیهما السَّلام— موافق بود آنچه را شیخ —قدّس الله سرّه— در تقریر اوست نقل کلام بدین مرام کرد از برای استشهاد به مقصود؛ از آنکه آدم و حوّا هر دو [٨٤—پ] را —علیهما السَّلام— حقیقت واحده جامع است، و تعیّن هر یکی واسطهٔ تمیز اوست از دیگر. پس به اعتبار اوّل آنچه ظاهر شد به صورت آدم هم اوست که ظاهر گشت به صورت حوّا. و این مستشهد است مرقول او را که گفت: «ظهر بصورة الولد من هو عين الوالد»، چه حوّا نیز ولد آدم است علیه السَّلام؛ اگر چه تسمیه کرده نمی شود به ولد. و شیخ عراقی از اینجا می فرماید: ۱۵ ۲۰

گه برآید به کسوت حوا گه برآید به صورت آدم

و آنکه می گوید: «فما نكح سوى نفسه»، استشهاد است مرقول او را که گفت: «فما رای یذبح سوى نفسه». پس از اوست صاحبه و ولد بواسطه ظهور حقیقت در صورت این دو، چون ظهور واحد در عدد. آری؛ بیت:

سَرِ مویی اگر از سر هویت بینی دوست را در همه آفاق هویدا بینی ۲۵
واحدی درهمه اعداد چنانکه ساریست سر یانِ اَحَد اندر همه اشیاء بینی

فمن الطبيعة ومن الظاهر منها؛ و ما رأيناها نقصت بما ظهر منها ولا زادت بعدم ماظهر؟

یعنی: چون امر در نفس خویش واحد باشد پس آنکه مسمّی است به طبیعت جز وجود حق کیست و ظهور یافته از طبیعت به غیر افرادش[۲۱] از اعیان موجودات چیست؟ و ناقص نمی‌شود از طبیعت چیزی به ظهور، و زاید نمی گردد به عدم ظهور چون انسانیت؛ از آنکه نقصان و زیادت از خواص اجسام است.

۵ و بباید دانست که طبیعت نزد اهل حق اطلاق کرده می‌شود بر قوت ساریه در جمیع اجسام، خواه عنصری باشد و خواه فلکی و خواه بسیط باشد و خواه مرکّب؛ و آن عین صورت نوعیه است که مر اجسام راست از برای اشتراک در طبیعت و اختصاص صور نوعیه. و طبیعت مر نفس کلیه را بمنزله آلت است دراظهار جسم و تدبیرش، و در حیوان طبیعت بمنزله روح حیوانی [است]، چه به او تمام می‌شود فعل و انفعال. پس ۱۰ افراد او چون آلات شد نفوس مجرّده جزئیه را، چنانکه تجلّی طبیعت آلت است مرنفوس مجرّده کلیّه را. لاجرم طبیعت مظهر اسم موجد باشد که از سدنهٔ ربّ است.

و ما الذی ظهر غیرها: و ماهی عین ما ظهر لاختلاف الصور بالحکم علیها: فهذا بارد یا بس و هذا حار یا بس: فجمع بالیبس وأبان بغیر ذلک.

یعنی: چیست آنچه ظاهر شد از طبیعت غیر او بحسب حقیقت. یعنی اوست ۱۵ که ظاهر شده است در صورت مراتبش نه غیر او؛ و حالانکه طبیعت عین آنچه ظاهر شده است نیست، چه طبیعت [۸۵-ر] واحده است در حقیقت و حکم، و آنچه از او ظاهر گشته مختلف است به صورت و حکم. پس این بارد یابس و آن حار یابس. پس جمع کرد در میان این دو به یبس از برای تنبیه بر اصل جامع، و جدا ساخت به حرارت و برودت از برای تنبیه بر نوعیت.

۲۰ **والجامع الطبیعة، لا، بل العین الطبیعیة.**

و حال اینکه جامع در میان صور طبیعت است بلکه عینِ واحده معهوده، که ظاهر شده است به صورِ همهٔ موجودات، عین طبیعت است.

فعالم الطبیعة صور فی مرآة واحدة، لا، بل صورة واحدة فی مرایا مختلفة.

یعنی: عالم طبیعت صورِ مختلفهٔ حاصله است در مرآت ذات الهیه بی‌آنکه ۲۵ حاصل شود تعدُّد و تکثُّر در آن مرآت. بعد از آن اضراب کرد و گفت: بلکه صورت واحده است که آن ذات الهیّه است درمرایای[۲۲] مختلفه که آن اعیان است. کقوله شعر:

---

(۲۱) قا: افراس.

(۲۲) پا: مرایا.

فـمـا الـوجـه الاواحـد غیـرانـّه　　　إذا أنـت اعـددت الـمـرایـا تـعـددا

بیت:

درهرآیینه روی دیگرگون　　　مـی‌نـمـاید جمال اوهردم

و اضراب از قول اوّل از برای تنبیه است مرحکم مقامین را که مقام موحّد است و مقام محقّق. و تحقیق مرآتین مراراً گذشته است. ٥

فما ثمّ إلا حیرة لتفرق النظر.

و اینجا بغیر حیرت نیست از برای تفرّق نظر عقل در وجوه متعدّدهٔ متضادهٔ متناقضه و غیر آن؛ لاجرم دانسته نمی‌شود که حقیقتِ واحده است ظاهر در صورِ مختلفه، یا حقایق کثیره است.

و من عرف ماقلناه لم یحر. ١٠

و هر که داند آنچه بیان کردیم ــ که حقیقت واحده است که ظاهر است در صورِ مراتبِ متکثّره و مظاهرِ مختلفه ــ سر گشتهٔ وادی حیرت نشود.

و إن کان فی مزید علم فلیس إن من حکم المحل، و المحل عین العین الثابتة.

یعنی: حیران نشود. و اگر این عارف در مزید علم باشد به وجوه الهیه، چنانکه خواجه علیه السّلام فرمود: «ربّ زدنی علماً» عدم حیرت نباشد مگر از حکم محل که ١٥ آن عینِ ثابتهٔ این عارف است، چنانکه حیرت نیز مقتضای عینِ حایر است.

فیها یتنوع الحق فی المجلی فتتنوع الأحکام علیه، فیقبل کلّ حکم، و ما یحکم علیه إلا عین ما تجلّی فیه، و ما ثمّ إلاهذا.

یعنی: پس به سبب اعیان ثابته، که موجودات راست، متنوع می‌شود حق در مجالی و ظهوراتش؛ چنانکه متنوع می شود ظهورات وجه در مرایای متعدده؛ لاجرم متنوع ٢٠ می گردد احکام عین ثابته بر حق بحسب آنچه طلب می کند استعدادات عین ثابته از حق. پس قبول می کند حق هر حکمی را که اعطا [٨٥ــپ] می کند حق را عین ثابته که حق در او متجلّی است چون مستدیر نمودن وجه در مرآت مستدیره، و مستطیل نمودنش در مستطیله، و در نفس امر ناظر بغیر یکی نیست و وجه بجز واحد نی. چنانکه گفت: ٢٥

فالحق خلق بهذا الوجه فا عتبروا ❋ ولیس خلقاً بذاک الوجه فاذ کروا

یعنی: اگر حق متنوع باشد در مجالیش، و قبول کند هر حکمی را از احکامِ کونیّه که اعیان بدان حکم می کند بر حق، پس حق،خلق است از آن روی که ظاهر

است در مظاهر خلقیه و مختفی است در وی؛ لاجرم مشهود در غیب و شهادت حق صرف باشد و غیر با او نی. کما قال: «فالحق المنزّه هو الخلق المشبّه». پس «بهذا الوجه» اشارت است به آنچه گفت که حق است ظاهر در مرایای اعیان. و «بذلک الوجه» در آنچه گفت: «ولیس خلقاً بذاک الوجه فاذکروا» اشارت است به آنکه ظاهر در مرآتِ حق اعیانِ خلقیّه است. پس حق خلق نیست در این وجه، بلکه منزه است از صفات خلقیه، و مختفی به حجابِ عزتش و باقی در غیب که مشهود و مرئی نمی گردد، و هر چه مشاهده کرده می آید و دیده می شود خلق است. و شیخ عراقی —قدّس سرّه— از اینجا می فرماید؛ بیت

همه جام است و نیست گویی می　　　یا مُدام است و نیست گویی جام

من یدر ماقلت لم تخذل ببصیرته　　　ولیس یدریه اِلاّ من له بصر

یعنی: هر که در یابد آنچه را از وجهین [که] بدان اشارت کرده شد بصیرت او مخذول نگردد، و این را در نمی یابد مگر آن کس که دیده [ای] داشته باشد که عاجز نشود در مشاهده حق در عوالم غیب و شهادت. کما قال تعالی: «فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید[۲۳]».

و بصیرت عبارت است از دودیدهٔ دل که صاحبش بدان مشاهده می کند مشاهدهٔ غیبیّه به شهودِ معنوی یا مثالی. قال علیه السّلام: «ما من عبد الا ولقلبه عینان هما غیب ینظر بهما الغیوب فاِذا اراد اللّه تعالی بعبد خیرا فتح عینی قلبه لیری بهما ما اخفی عن بصره». و قال علیه السّلام: «تنام عینای ولاینام قلبی». آری؛ بیت:

پنبه از گوش بدرکن همی گویدیار　　　من چواندرنظرم چند بهرجابینی
دیده ازماطلب و چهره بدان دیده ببین　　　کی بهردیده چنین روی دل آرا بینی
سبل هستی خوددورکن از دیدهٔ دل　　　تارخ دوست بدان دیدهٔ بینابینی

جمّع وفرّق فاِن العین واحدة　　　وهی الکثیرة لا تبقی ولا تذر

یعنی: [۸۶—ر] جمع کن در میان خلق وحق درمرتبهٔ معیّت، چنانکه در آیتِ کریمهٔ «و هو معکم اَینما کنتم[۲۴]» جمع کرد در میان هویّتِ خویش و عینِ عبد، و در

(۲۳) س ۵۰ ی ۲۲.
(۲٤) س ۵۷ ی ٤.

قول «کنت سمعه و بصره». و فرق کن در میان خلق و حق به مشاهده حق به غلبت وحدت بر تو، چنانکه حق ــسبحانه و تعالی ــ فرمود: «قل اللّه ثم ذرهم[۲۵]». و هم فرق کن به شهود خلق تنها هنگام غلبه کثرت بر تو، کقوله تعالی: «هو الّذی خلقکم من نفس واحدة[۲۶]»؛ چه عین در حقیقت واحده است، و آن ذاتِ الهیّه است و همان عینِ واحده کثیر بحسب مظاهر و اسماء و صفاتش. ۵

و فاعل «لا تبقی و لا تذر» «عین واحدة» است. یعنی وقتی که متجلّی شود این عین واحده، ابقا نمی کند و فرو نمی گذارد از کثرت هیچ چیز را، بلکه نفی می کند و هباءً منثور می سازد؛

در آن دم که طالع شود آفتاب چه تاب آورد سایه ای ذولباب
عجب آنکه خود سایه وقت شهود هم از نور خورشید دارد وجود ۱۰
ولیکن بهر جا که خورشید تافت نشانی کس از سایه آنجا نیافت

فالعلی لنفسه هو الذی یکون له الکمال الذی یستغرق به جمیع الأمور الوجودیة و النسب العدمیة بحیث لا یمکن أن یفوته نعت منها، و سواء کانت محمودة عرفاً و عقلاً و شرعاً أو مذمومة عرفاً و عقلاً و شرعاً.

یعنی: عَلیٰ مطلق که علوّ او لذاته باشد آنست که کمال او مستغرق بود ۱۵ جمیع کمالات وجودیه و صفات حقیقیه و نسب اضافیه و سلبیه را بر وجهی که ممکن نباشد که از او فوت شود نعتی از نعوت؛ خواه این نعوت محموده باشد بحسب عرف یا عقل یا شرع، و خواه مذمومه؛ چه هر که از او فایت گردد چیزی،بحسب آن فایت او را علوّ نباشد. و این مقدار علوّ حاصل است آن را که متحقّق باشد بدان. پس علیٰـ مطلق علی مطلق نباشد و از آن جهت نعوت را از محموده و مذمومه تعمیم کرد که ۲۰ وجود خیر محض است و عدم شرّ محض. پس هر امر و وجودی را از روی وجود خیر هست و از روی عدمیّت ملحق می شود بدو شرّ. پس مذموم می گردد چون زنا مثلاً که از آن جهت که کمال قوت شهویه است خیر است و از جهت تأدی به انقطاع نسل و وقوع فتن موجبه مر نظام اصلح را شرّاست. پس خیر موجود را ذاتی است و شرّ عارضی، پس لاجرم [۸٦ـپ] هر چه مذموم باشد عقلاً یا عرفاً و شرعاً محمود است از جهت ۲۵ دیگر، و از این حیثیت ملحق به حق و لازم وجود مطلق، پس نمی شاید که از اینها

---

(۲۵) س ٦ ی ۵۱.
(۲٦) س ٤ ی ۱.

چیزی فوت شود از او.

ولیس ذلک إلا لمسمی اللّه تعالی خاصة. وأما غیر مسمی اللّه مما هومجلی له أو صورة فیه، فإن کان مجلی له فیقع التفاضل ـلابد من ذلکـ بین مجلی و مجلی؛ و إن کان صورة فیه فتلک الصورة عین الکمال الذاتی لأنها عین ما ظهرت فیه.

یعنی: نیست این کمال که مستغرق جمیع کمالات است مگر آن ذات را که مسمّی است به احد که ذات احدیت جامعه است مر جمیع اسماء و صفات را؛ امّا غیر ذات احدیه از آنچه مجلی و مظهری از جملهٔ مظاهر آن باشد او را این کمال مستوعب نیست بلکه نصیبی است از او، و بحسب آن نصیب واقع می شود تفاضل در میان مجالی بر قدر حیطه و عدم حیطه.

پس تفاوت در مراتب علوّ نیز بحسب نصیب کمال باشد، و اگر غیر مسمّی باللّه صورتی بود در وی، یعنی اسمی از اسماء الهیه یا صفتی از صفات ذاتیه بود لاجرم بواسطه اشتمال ذات و ملاحظهٔ او این صورت را کمال ذاتی باشد، چه این صورت که عبارت است از اسم وصفت،غیر آن ذات نیست که این صورت در وی به ظهور پیوسته است، و این بدان اعتبار است که اسم عین مسمّاست و صفات ذاتیه غیر او نی.

و اما به اعتبار غیر یّت مر این صورت را کمال مستوعب نتواند بود بلکه نصیبی از او باشد و تفاضل در اسماء واقع شود، چنانکه در میان مظاهر.

فالذی لمسمی اللّه هوالذی لتلک الصورة. ولایقال هی هوولاهی غیره.

یعنی: علوّی که مسمّی باللّه راست همان علوّ است که مر این صورت راست، اگر چه گفته نمی‌شود که این صورت مسمّای اللّه است. و نیز گفته نمی‌شود که غیر اوست. پس هر یکی از اسماء الهی عَلیٰ به ذات خود باشد.

وقد أشار أبوالقاسم بن قسّی فی خَلْعِه...

یعنی: [اشاره بدین معنی کرد ابوالقاسم بن قسّی] در کتابش که مسمّی است به «خلع نعلین».

...الی هذا بقوله:إن کل اسم الهی یتسمی بجمیع الأسماء الالهیة وینعت بها. و ذلک أن کل اسم یدل علی الذات و علی المعنی الذی سیق له و یطلبه. فمن حیث دلالته علی الذات له جمیع الأسماء، و من حیث دلالته علی المعنی الذی ینفرد به، یتمیز عن غیره کالربّ و الخالق و المصوّر إلی غیر ذلک. فالاسم المسمّی من حیث الذات، و الاسم غیر المسمّی من حیث ما یختص به من المعنی

الذی سیق له.

یعنی در آن کتاب اشارت [۸۷ــر] بدین معنی کرد به قولش که گفت: هر اسم الهی متسمی به جمیع اسماءِ الهیه است ومنعوت به همهٔ نعوتش.

قول ابوالقاسم قسّی این بود، وشیخ ــقدّس اللّه سرّهــ از برای توضیح کلام او می گوید: معنی این کلام در این مقام آنست که هر اسم دلالت می کند بر ذات و بر معنیی که این اسم مسوق و موضوع از برای اوست و اطلاق او به اعتبار این معنی است، و این معنی طالب و مقتضی این اسم است. ۵

پس از آن روی که دلالت بر ذات می کند او راست جمیع اسماء، واز روی دلالتش بر این معنیِ خاص منفرد و متمیّز است از غیرش، چون رب و خالق و مصور و غیر این. پس اسم عین مسمّی است از روی ذات، و غیر مسمّی است ازحیثیتِ معنیِ مخصوص که این اسم مسوق از برای اوست. ۱۰

فإذا فهمت أن العليّ ما ذکرناه علمت أنه لیس علو المکان ولا علو المکانة، فإن علو المکانة یختص بولاة الأمر کالسلطان و الحکام و الوزراء و القضاة و کل ذی منصب سواء کانت فیه أهلیة لذلک المنصب أو لم تکن، و العلوبالصفات لیس کذلک. ۱۵

یعنی هر گاه که فهم کردی آنچه ما ذکر کردیمش که آنکه علوِ او به ذات اوست، علوِ او بحسب مکان و مکانت نتواند بود، هر آینه دانستی که علوِ او علوّ مکان و علوّ مکانت نیست، چه علوّ مکانت مختص است به ولاة، چون سلطان و حکام و وزراء و قضاة و صاحب هر منصبی، خواه در وی اهلیّتِ این منصب باشد چون سلطان عادل و وزیرِ عاقل و قاضی غیر جاهل، و خواه او را این اهلیّت نباشد. و علوِ به صفات همچنین نیست از برای آنکه علی به علو مکانت بعد از زوال مکانت از او علی نمی ماند. چنانکه سلطان و وزیر و حاکم و قاضی از مناصب خود معزول شوند، چه علو در حقیقت مرتبه راست نه ایشان را، و علی به صفات الهیه معزول نگردد. و این علو از او ابداً زایل نشود. ۲۰

پس ظنِ تو چیست در حق آنکه علوِ او ذاتی باشد و صفاتی، و هم مرتبتی و مکانی. و حق ــسبحانه و تعالی ــ علی است بجمیع این اقسام جمعاً و تفصیلاً، و انسانِ کامل را نیز از این اقسام نصیب است. ۲۵

فإنه قدیکون أعلم الناس یتحکم فیه من له منصب التحکیم و إن کان أجهل

الناس. فهذا عليٌ بالمكانة بحكم التبع ما هو عليٌّ في نفسه. فإذا عزل زالت رفعته والعالم ليس ذلک.

تعلیل کلام سابق است. یعنی گاه می باشد که علی به علوِّ [۸۷–پ] مکانت که اَجْهَلِ ناس باشد چون سلطانِ جاهل و وزیر غیر عاقل تحکم می کند بر کسی که اَعْلَم ناس باشد، و علوِّ او علوِّ صفاتی بود. و چون آن جاهل از حکومت معزول شود زایل شود رفعتِ او، و ظاهر گردد فضیحتِ او. و عالم بر حال خود باشد از آنکه علم دولت ابدی و سعادت سرمدی است. شعر:

گدای مجرّد صفت را چو روزی سرش، رفت جز پادشاهی نیابی

ولی پادشا را که یك لحظه ازسر کُله گم شود جز گدایی نیابی

[۵]

فص حکمة مُهَیَّمیة فی کلمة ابراهیمیة

مهیم اسم مفعول است از تهیم به معنی سَرْ گشته وحیران گشته.و حیران و هیمان از افراط عشق است که ناشی است از فرط محبت. و محبت اصل ایجاد خلایق و سبب ابدای حقایق است. کما قال تعالی بلسان حبیبه: «کنت کنزاً مخفیاً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق».

و حصول افراط عشق از تجلّیاتی است که وارد می‌شود از حضرت جمال مطلق و مورث هیمان می گردد بواسطهٔ مشاهدهٔ آثار جلال حق.و دوام هیمان و کمال حیرت ملایکه مهیّمه راست، و از اناسی مجذو بانِ حضرت را،و هر یک را از کاملان که محبوبان حق و مجذوبان جمال مطلق‌اند بحسب اختلاف طبقات و تفاوت درجات ایشان رانصیبی است ازهیمان کامل ونصابی از کنج حیرت شامل، بعضی را در ابتدای حال،چون جذبه پیش از سلوک، و بعضی را در انتهای کمال،چون جذبه بعد از سلوک، تا بدان جذبه به مقصد اقصی و مطلب اسنی رسیده انخراط در سلک مهیّمین یابد، و از بیخودی و نادانی هیمان و حیرانی در مخاطبه عشقِ خونریز، که از وجهی عینِ معشوقِ مهرْانگیز است، گوید؛ بیت:

ای عشق منم از توسرگشته وسودایی / و اندر همه عالم مشهور به شیدایی
در نامه مجنونان از نام من آغازند / زین پیش اگر بودم سَرْدفترِ دانایی
ای باده فروش من، سرمایهٔ جوش من / از تست خروش من، من نایم وتونایی
سرمایه ناز از تو، هم اصل نیاز از تو / هم وامق شیدایی، هم دلبرعذرایی
گر زندگیم جویی در من نفسی در دَم / من مردهٔ صدساله، توجان مسیحایی
اوّل تو و آخر تو،باطن تو و ظاهر تو / مستور زهر چشمی درعین هویدایی

و چون ابراهیم ــ علیه السّلام ــ اوّل کسی است که حق ــ سبحانه و تعالی ــ بر وی تجلّی کرده است به هویّتِ ذاتیهٔ ساریه در کلّ مظاهرِ کونیه؛ و اوّل کسی که از [۸۸ــر] اولاد آدم فانی در حق شده وباقی بدو گشته و خلعت صفاتِ ثبوتیّهٔ حقیقیه پوشیده، اوست. کما ورد فی الخبر الصحیح: «ان ابراهیم صلوات الله اوّل من یکسی

یوم القیامة»، تا آخر مطابق اوّل باشد و مجازات در یوم جزاء بحصول پیوندد.

و چون بواسطهٔ تجلّیات ذاتِ الهیّه در صور کونیه متحقّق بود به مرتبهٔ تشبیه، و رتبهٔ تشبیه بعد از مرتبهٔ تنزیه و تقدیس [است]؛ لاجرم این حکمت را در عقب حکم و اسرار تنزیه و تقدیس آورد وکملهٔ او را از آن روی مظهر و منبع حیرت و هیمان ساخت که او —علیه السّلام— مجلای خلت و مطلع آفتاب عشق و محبت است و از شدّتِ ۵ محبت طالب حق در مظاهر کواکب گشته بواسطهٔ ظهور نوریّت در وی، و از سر ذوق گفته: «لئن لم یهدنی ربی لأکونن من القوم الضالّین»[۲۶]. أیّ الحائرین فی جمال الحقّ. و از صدمات هیمان فانی از نفس خویش شده و از سطوات تجلّی در عینِ نیستی بقا به هستی حق در مقام جمع و فرق یافته وادراک حق در سماوات ارواح و ارض اجسام و اشباح کرده؛ لاجرم گفته: «إنّی وجهّت وجهی للذی فطر السّموات ۱۰ والأرض حنیفاً[۲۷]». یعنی روی آوردم به حضرت آفریدگاری که به تجلّی وجودی و سریان ذاتی سماوات وارض را اظهار کرد در حالت راستی و تسلیم هستی خویش به حق، و فانی گشته از افعال و صفات وذات خود در افعال وصفات و ذات جناب مطلق، «و ما أنا من المشرکین[۲۸]» و من از آن مشرکان نیستم که اثباتِ غیر کنم؛ زیرا که ذات الهیّه را بر سبیل کشف و عیان در صور جمیع اکوان دریافته‌ام؛ لاجرم ۱۵ می گوید:

آنچه درپیش خلق اغیارست — در بر عاشقان همه یارست

إنما سمی الخلیل خلیلاً لتخلله وحصره جمیع ما اتصفت به الذات الالهیة. قال الشاعر:

وتخللت مسلک الروح منی ✽ وبه سمی الخلیل خلیلاً

۲۰ یعنی: خلیل را از برای تخلل وسریانش در هر جزوی از اجزای چیزی خلیل گویند، و از برای حصر او جمیع آنچه را [که] ذات الهیه بدان متصف [است] چنانکه خمر را از برای تخمیر و پوشیدنِ عقل،خمر گویند و عقل را از جهت تقیید و ضبط اشیاء عقل خوانند. و لهذا شاعر در مخاطبهٔ عشق خلیل خویش می فرماید:

ترا تخلل و سریان در اجزای وجود چون سلوک روح است در مسالکِ [۸۸—پ] ۲۵ بدن؛ و خلیل را از برای همین تخلل خلیل خوانند ، چه خلیل را در مظاهر الهیه و

(۲۶) س ٦ ی ۷۷.
(۲۷) س ٦ ی ۷۹.
(۲۸) س ٦ ی ۷۹.

صفات ربوبیّه تخلل است. چون سریان هویت حق در این مظاهر از حیثیت اسم لطیف و فرق در میان خلت خلیل اللّه و خلت نبی ما ـعلیهما السَّلام ـ که در آخرِ آخرین خطبه بر نفس خویش اثبات کرده که: «ان اللّه قد اتخذنی خلیلاً کما اتخذ ابراهیم اوتیت البارحة مفاتیح خزائن الأرض و السَّماء». و آن مفاتیح عبارت است از محبت کامله که بدان واسطه حضرت خواجه ـعلیه السَّلام ـ مسمّی است به حبیب اللّه، آنست که خلت حضرت محمدیه چون نبوتش ذاتیه و ثابت است مر حقیقت او را اولاً و آخراً، و خلت و نبوت دیگران مستفاد از او، چنانکه سابقاً تقریر این معنی بتقدیم رسیده است. ۵

شیخ اولاً مثال عقلی آورد چون قول شاعر که تخلل محبوب در مسالک روح محب عاشق و سریان محبتش در جوهر ذات متمم صادق امری عقلی است. کما قال الآخر کاشفاً عن هذا المعنی؛ بیت: ۱۰

عشق آمد و شد چوخونم اندر رگ و پوست تا کرد مرا تهی و پر کرد زدوست
اجزای وجود من همه دوست گرفت نامی است زمن بر من و باقی همه اوست

و مثال دیگر حسی ذکر کرد کقوله:

کما یتخلل اللون المتلون، فیکون العَرَضُ بحیث جوهره ما هو کالمکان و المتمکن. ۱۵

یعنی: تخلل ذات خلیل در ذات ملکِ جلیل به اختفای آثار تعیّناتش در تعیّنِ ذاتِ حق و بواسطهٔ اضمحلالِ رسومِ صفاتش در صفاتِ جنابِ مطلق چون تخللِ لون است در متلون، به حیثیتی که اختلاف از میان برخیزد و هستیِ این، بی شائبهٔ دوگانگی در هستی آن بیامیزد، و افتراق بحسب اشارت حسّیه نماند، و چاوش غیرت تفرقهٔ انیّت را از ساحتِ وحدت به دُورْ باشِ عزّت براند، چنانکه مکان عرض مکان جوهر اوست چون رایحه طیّبه که در گل خود روست. بیت: ۲۰

ای برون از وهم و قال و قیل من خاک بر فرق من و تمثیل من

و این تخلل چون تخلل جسم نیست در جسم دیگر که یکی مکان دیگری باشد تا حق را محل یا حال بودن لازم آید بلکه از ضیق عبارت قصه لون و متلون در میان است. و اگر تحقیق کنی سرِّ این اشارت همان است که به حکمِ «صبغة اللّه، و من احسن من اللّه صبغة[۲۹]» می فرماید که؛ بیت: [۸۹ـر] ۲۵

(۲۹) س ۲ ی ۱۳۸.

آن کس که هزار عالم از رنگ نگاشت — رنگ من و تو کجا برَد ای ناداشت
این رنگ همه هوس بود یا پنداشت — او بی رنگ است رنگ از او باید داشت

تشبیه معقول به محسوس از برای تفهیم و ازاله شکوک و ریب است، چه واقعات شهادتیه ادله وقایع غیب است.

و لتخلل الحق وجود صورة ابراهیم علیه السّلام. و کل حکم یصح من ذلک.

عطف است بر «لتخلله و حصره». یعنی: خلیل را خلیل خواندن از برای تخلل اوست در حق و هم از برای تخلل حق به ظهور هویت و سریانش در وجود ابراهیم بحسب خارج و در عین او بحسب علم؛ و از برای تخلل حق در هر حکمی که وجود خارجی ابراهیم راست از صفات و کمالات لازمه مرتعیّن او را. و تخلل ابراهیم در حق اثرِ تخلل اوست در وجود، و لوازم وجود ابراهیم و تخلل از جانبین نتیجهٔ قرب فرایض و نوافل است. و اشارتی کافی است آن را که عاقل است. بیت:

دل نگر با دلستان آمیخته — روح بین با خاکدان آمیخته
چند گویی بی نشان و با نشان — بی نشان بین با نشان آمیخته

فإن لکل حکم موطناً یظهر به لایتعداه.

یعنی: هر حکمی و صفتی را مقامی و موطنی است در مراتب الهیه، بحسب احکام دنیا و آخرت که ظاهر می شود آن حکم بسبب این موطن و قابلیتش، و تعدی و تجاوز نمی نماید از آن موطن. یا گوییم ظاهر می شود حق بدین حکم در این موطن. و سیاق کلامش مؤید معنی ثانی است اگر چه اوّل اسبق است در مبادرت به ذهن.

و این سخن تعلیل ظهور حق است در صفات و افعال و سایر احکام که تابع وجود ابراهیم است و ظهور حق به صفات کونیه چون استهزا و مکر و تأذی و سخریه و غیر این در آیات و احادیث. قال الله تعالی: «یسهزی بهم و مکروا الله و الله خیر الماکرین[۳۰]* فیسخرون منهم سخر الله منهم[۳۱]». و فی الحدیث: «ضحک الله البارحة». و امثال این کثیر است. به گوش موسی همان شنید که به زبان شجره سخن گفت.

از تو سؤال می کنم مسئله ای جواب گوی — آنکه حدیث می کند کیست بگو درین دهن
من نیم و تو هم نئی آن نفسی کزو حیی — غیر من و توست بدان اوست که می کند سخن

(۳۰) س ۳ ی ٥٤.
(۳۱) س ۹ ی ۷۹.

ألا ترى الحق یظهر بصفات المحدثات، وأخبر بذلک عن نفسه وبصفات النقص و بصفات الذم؟

استشهاد است مر تخلل حق را در وجود عبد و اتصاف او به صفات کون؛ لاجرم می گوید: نمی بینی که حق ظاهر می شود[۸۹ـپ] به صفات محدثات و به صفات نقص و دم که مختص است به مکوّنات. چنانکه بدین معنی از نفس خویش ۵
خبر داد که: «من ذا الذی یقرض اللّه قرضا حسنا[۳۲]* و لنعلم من یتبع الرسول ممّن ینقلبُ علی عقبیه[۳۳]* و مرضت فلم تعد نی». و امثال این چنانکه گدشت تا او به کسوت هستی مابدرنیاید از ما [و از] کوشش ما چه بر آید. بیت:

بشنو بنگر به گوش و چشم دل وجان کانجا نرسد کسی به تقریر زبان
درقطره نگر گم شده در یای محیط درذرّه ببین تن زده خورشید جهان ۱۰

ألا ترى المخلوق یظهر بصفات الحق من أولها إلیٰ آخرها و کلها حق له.

در این کلام استشهاد است مر تخلل عبد را در وجود حق و اتصافش به صفات او؛ لاجرم می گوید: نمی بینی مخلوق را که ظاهر می شود به صفات حق و کل صفات حق حق ثابت است مخلوقی را که کامل است به حکم «و لقد کرّمنا بنی آدم[۳۴]* وان اللّه خلق آدم علی صورته*وعلّم آدم الاسماء کلها[۳۵]». یعنی به آدم عطا داد ۱۵
حضرت الهی به فیض فضل نامتناهی اسماء و صفات الهیه را؛ چه حقیقت آدم عبارت است از ظهور هویت حق در صورت عین ثابته اش. پس صفات حق حق ثابت است مر او را.

کما ان[۳۶] صفات المحدثات حق للحق.

یعنی: همه صفات الهیه حق است مر عبد را، چنانکه صفات محدثات حق ۲۰
ثابت است حق تعالی را؛ چه صفات محدثات شئون الهی است که «کلّ یوم هو فی شأن[۳۷]» تنبیه است بر آن.

«الحمدللّه»: فرجعت إلیه عواقب الثناء من کل حامد و محمود. «و إلیه یرجع الأمر کله» فعمَّ ما ذمَّ و حمِدَ؛ و ما ثَمَّ إلا محمود أو مذموم.

یعنی: حضرت الهی فرمود که: «الحمدللّه ربّ العالمین[۳۸]»، و تخصیص کرد ۲۵

---

(۳۲) س ۲ ی ۲٤۵.
(۳۳) س ۲ ی ۱٤۳.
(۳٤) س ۱۷ ی ۷۰.
(۳۵) س ۲ ی ۳۱.
(۳۶) قا: کماهی.
(۳۷) س ۵۵ ی ۲۹.
(۳۸) س ۱ ی ۲.

ماهیت حمد را به حق سبحانه. و شک نیست که خلق را نیز حمد لاحق است و لسان حق به ثنای ایشان ناطق. چنانکه حق انبیا و سایر مؤمنین را خود ثنا می گوید و به لسان بعضی مربعضی را حمدوسپاس بی حد و قیاس است و مناط و مرجع حمد صفت کمال است و در حقیقت همه کمالات حق راست. پس عواقب ثنا را رجوع به حضرت حق باشد اگر چه بحسب ظاهر اضافت کرده می شود صفات کمالیه به خلق، و متصف می شوند بدان صفات؛ امّا منشأ جمال و مرجع کمال علی الحقیقة حق است خواه حامد حق باشدخواه خلق. ومحمود نیز خواه حق باشد و خواه خلق؛ چه حق است که حمد می گوید نفس خود را گاه در مقام جمعی و گاه در مقام تفصیلی.

و چون آنچه مسمّی است [۹۰-ر] به خلق، عدم است و آن را وجود نی، و موجود حقیقی بحقیقت حق است؛ لاجرم در رجوع حمد به حق شیخ تعمیم کرد و گفت: «و الیه یرجع الأمر کله[۳۹]». یعنی خواه محمود باشد آن امر و خواه مذموم، و در وجود غیر محمود و مذموم نی.

وسرّ این سخن آنست که هر چه در وجوداست همه خیراست ومحمود ومذموم بودن جز به نسبت بابعضی اشیاء نیست. مثلاً شهوت ازآن جهت که ظل محبت ساریه در وجود است خیر و محمود است و عدم شهوت که عنت است مذموم. و هم از آن جهت که موجب بقاء نوع و سبب لذّت است که آن نوعی است از تجلّیات جمالیه، محمود است، امّا چون واقع بر غیر موجب شرع باشد مذموم است، از برای آنکه سبب انقطاع نسل است و موجب وقوع فتنه در میان قوم.

و همچنین است حکم در جمیع صور مذام. پس همه از اوست و از روی کمال رجوع بدو. و استدلال به آیات و امثال آن در این باب از برای تأنیس اهل حجاب و ترویج در نظر هر ضعیف العقل و الالباب است و الاّ اهل کشف را به مشاهده حقیقتِ امر معلوم است.

اعلم أنه ما تخلل شیء شیئاً إلا کان محمولاً فیه. فا لمتخلل –اسم فاعل محجوب بالمتخلل– اسم مفعول. فاسم المفعول هو الظاهر، و اسم الفاعل هو الباطن المستور. و هو غذاء له کالماء یتخلل الصوفة فتربوبه و تتسع. فان کان الحق هو الظاهر فالخلق مستور فیه، فیکون الخلق جمیع أسماء الحق سمعه وبصره و جمیع نسبه و اِدراکاته. و إن کان الخلق هو الظاهر فالحق مستور باطن فیه،

(۳۹) س ۱۱ ی ۱۲۳.

فالحق سمع الخلق وبصره ویده ورجله وجمیع قواه کما ورد فی الخبر الصحیح.

چون بنای کلام بر تخلل بود باز رجوع کرده می گوید: چون چیزی در چیزی دیگر تخلل کند یعنی درآید و نفوذ در جوهر او کند آن داخل محمول و مستور باشد در وی، و آن مدخول فیه حامل و ظاهر. پس متخللی که اسم فاعل است یعنی داخل محجوب و مستور است در متخللی که اسم مفعول است یعنی مدخول فیه؛ لاجرم به دخول فیه ظاهر است. و داخل باطن و ظاهر متغذی به باطن، از آنکه فیض بر ظاهر حاصل نیست مگر از باطن. پس باطن غذای ظاهر است و قوام و وجود ظاهر بدو باشد. ۵

و تمثیل در این مقام به محسوس از برای ایضاح است؛ لاجرم خالی نیست که حق ظاهر باشد و خلق باطن یا به عکس. پس اگر حق ظاهر باشد [۹۰-پ] و محسوس به تجلی در مرتبه‌ای از مراتب اسم ظاهر و خلق در وی مستور و باطن؛ لاجرم خلق جمیع اسماء و صفات حق باشد از سمع و بصر و ارادت و غیر آن، و جمیع نسبی که ملحق است به حق شرعاً. و اگر ظاهر خلق بود در مرآت حق، پس حق مستور باشد در وی و باطن، و حق سمع و بصر خلق و جمیع قوای باطنهٔ او باشد. و این نتیجهٔ قرب نوافل است و اوّل نتیجه قرب فرایض. ۱۰

و شیخ ــ قدّس سرّه ــ ذکر ید و رجل در این مقام به موافقت حدیث نبوی کرد اگر چه کلام در باطن بود و این هر دو از ظاهر است. و در حدیث تنبیه است بر آنکه حق عین باطن عبد و عین ظاهر اوست؛ چه در حدیث ذکر «سمع» و «بصر» کرد که از اسماء قوی است. و «ید» و «رجل» نیز آورد که از اسماء جوارح است. پس حق عین قوای بنده و جوارح او باشد، آری؛ بیت: ۱۵

سمع و بصر و زبان و دستم همه اوست	من نیستم و هستی هستم همه اوست
من گفتن ما و او[۴۰] زهستی موهوم است	زین هستی موهوم چو رستیم همه اوست

۲۰

ثم اِن الذات لو تعرّت عن هذه النسب لم تکن اِلهاً.

الهیت اسم مرتبه حضرت اسماء و صفات است. و صفات عبارت است از نسب متکثره به اعتبارات و وجوهی که عارض می شود ذات را به نسبت با اعیان ثابته و به نسبت با استعدادات اعیان. و اعیان حقایق ماست که در حضرت علمیه ثابت است. پس مرتبه اقتضا می کند چیزی را که احکام او بر آن چیز جاری شود مثل سلطنت و قضاء که اقتضای رعیت و اهل بلد می کنند که اگر این نسب مذکوره نباشد باقی نماند ۲۵

---

(۴۰) قا: + و.

مگر ذات الهی که بدان ذات اشارت ممکن نباشد، و از اوعبارت میسّر نشود و وصف او به نعتی از نعوت محال باشد. و این مقام هویت احدیت است که جمیع نسب در این مقام مستهلک است. بیت:

جانی وجهانی ونه جانی نه جهان پیدا و نهانی و نه پیدا نه نهان
۵ چیزی که فرانگیردش عقل و بیان موضوع قضیه کردن او را نتوان

پس الهیت به اسماء و نسب متحقّق می‌شود چنانکه واحد را نسب به سبب اعداد لاحق می گردد بر آن نهج که گذشت، از آنکه اگر اعیان نبودی اسم خالق و رازق و قادر و سمیع و بصیر و غیر این اسماء و صفات اضافیه ظاهر نشدی.

پس علّت غایی از ایجاد ما ظهور الهیت اوست چنانکه گفت: «کنت کنزاً ۱۰ مخفیاً» [۹۱–ر] الی آخره.

وهذه النسب أحدثتها أعیاننا: فنحن جعلناه بمألوهیتنا إلهاً.

یعنی: این صفات ظاهر نشد مگر به اعیان ما. و مراد از «احداث» جعل و ایجاد نیست از آنکه ما مجعول و موجود به اوئیم. پس به جعل و ایجاد حق ما را، ظاهرشد صفات او.

۱۵ و مراد از «مألوهیت» نزد این طایفه مرتبهٔ عبودیت است و مقصود از «مألوه» عبد است نه معبود؛ بر خلاف قول مفسّران که گویند: «اله» به معنی «مألوه» است یعنی به معنی معبود. مثل کتاب به معنی مکتوب. لاجرم معنی آن باشد که: ما اظهار کردیم به عبودیت خویش معبودیت حق را، و به اعیان خود الهیت او را؛ چه اگر هیچ موجودی به وجود نیامدی، ظاهر نشدی که او اله است. پس علّت غایی از ایجاد ما ظهور الهیت ۲۰ اوست. لاجرم جعل به‌معنی حقیقی نباشد، بلکه مراد معنی مجازی اوباشد که اظهار است.

و این سخن به لسان اهل صحو نیست و در وی نوعی[۴۱] از شطح است چه در وی نوعی از رعونت است که لایق نیست به حال متأدبین در حضرت رحمان. و نظیر این چنان است که رعیت و مرید و تلمیذ گوید: به وجودی من سلطان، سلطان شد، و ۲۵ به ارادت و قراءت من شیخ شیخ گشت و استاد استاد شد. یعنی؛ بیت:

غلامم خواجه را آزاد کردم منم کاستاد را استاد کردم
من آن مومم که دعوی من آنست که من پولاد را پولاد کردم

(۴۱) قا: نوع.

قدوةالعارفین شیخ شرف الدین داود قیصری می فرماید؛ شعر:

الاجابری رفقا علیّ فاننی * أکاشف عما فیکم من سرائرِ
فیظهر بالقلب المعنی جمالکم * کما ظهرت لیلی بقیس بن عامرِ

اگرچه یوسف ما دلفریب و محبوب‌است ولیك شهرت حسنش ز آه یعقوب است
زخلق آینه حسن خویش ساخت اله جمال مرتبه را چون ظهور مطلوب است ۵

فلا یعرف حتی نعرف. قال علیه السَّلام: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و هو أعلم الخلق باللّٰه.

یعنی: حق —سبحانه و تعالی— شناخته نمی‌شود به الهیت تا ما به عبودیت شناخته نشویم، از آنکه تعقل این حیثیت که از قبیل نسبت است موقوف است به منتسبین. چنانکه رسول —علیه السَّلام— معرفت رب را به معرفت مربوب موقوف ۱۰ دانست که: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه». او —علیه السَّلام— عارف‌ترین خلق است به خدای عزّ شأنه.

فإن [۹۱—پ] بعض الحکماء و أبا حامد ادعوا أنه یعرف اللّٰه من غیر نظر فی العالم و هذا غلط.

یعنی امام غزالی و ابوعلی —رحمهما اللّٰه— و اتباع ایشان دعوی کردند که ۱۵ حق —سبحانه و تعالی— شناخته می‌شود بی‌آنکه به عالم نظر انداخته آید. و ایشان استدلال می کنند به مؤثر بر اثر، و این مرتبه‌ای اعلاست از استدلال به اثرِ بر مؤثر.

و حاصل استدلال ایشان آنست که وجود ممکن یا موجودممکن محتاج است به علّتِ موجودهٔ غیرِ ممکنه، و آن حق است که واجب است وجود او لذاته. و این نیز استدلال است از اثر به مؤثر. پس تمام نشد دعوی ایشان. پس شیخ —قدّس سرّه— ۲۰ ایشان را به غلط نسبت کرد یا از برای این یا از جهتِ عدمِ تعقل نسبت بدون المنتسبین.

نعم تعرف ذات قدیمة أزلیة لایعرف أنها إله حتی المألوه. فهوالدلیل علیه.

یعنی: چون صاحب طبع سلیم و ذهن مستقیم إمعان نظر و إجالت بصر در نفسِ وجود کند ممکن است که دریابد که ذاتِ او قدیمِ ازلی و واجب است، و وجود او ۲۵ لذاته.

و این ادراک نه بحسب استدلال باشد بلکه بحسب ذوق و وجدان بود، و بر تنبیه دیگری نیز ممکن باشد تا او را نیز بدین وجه معرفت دست دهد.

امّا معرفت حق بر این وجه که الهی است صاحبِ اسماء و صفات، متصور نیست جز به طریق نظر در عالم، و استدلال از عبودیّت بر معبودیّت و از مربوبیّت به ربوبیّت. پس عالَم دلیل است بر اله از آن روی که، اله است. و لهذا عالم را مأخوذ از علامت دانستند که عبارت است از دلیل.

۵ **ثمّ بعد هذا فی ثانی حال یعطیک الکشف أن الحق نفسه کان عین الدلیل علی نفسه و علی ألوهیته.**

در این کلام کشف مقام جمع است. یعنی بعد از معرفت اله به مألوه و معرفت ذاتِ قدیمهٔ ازلیه که صاحبِ مرتبهٔ الهیّت باشد چون توجّه تام بدان حضرت نمایی عین بصیرت تو منفتح شود و غشاوتِ سَتر منکشف گردد، لاجرم بحقیقت در یابی که حق
۱۰ است دلیل بر نفس خویش به تجلّیِ ذاتی، تا افاضهٔ اعیان ما کند به فیض اقدس.

و هم اوست دلیل بر الوهیّتِ خود به تجلّیِ اسمائی وصفاتی مرحقایق ما را، نه غیر او که مسمّیٰ است به عالم. بیت:

آفتاب آمد دلیل آفتاب گر دلیلت باید از وی رو متاب

و چون از حضرت خواجه —علیه السّلام— پرسیدند که: بم عرفت اللّه؟ از برای
۱۵ [۹۲–ر] اشارت بدین معنی فرمود: «باللّه عرفت الاشیاء». پس سؤال از ذات الهیه کردند که ذات حق را به چه شناختی، جواب داد که به حق شناختم اشیاء را و به نور او در یافتم.

و سؤال ایشان از مرتبهٔ الهیه نبود، چه معرفتِ این مرتبه نمی‌باشد مگر بعد از علم و معرفت ذات، و محجوب از این معرفت بغایت دور. و از لسان این دوِ معنی گفته‌اند؛
۲۰ شعر:

فلولاکم ما عرفنا الهوی ولولا الهوی ما عرفناکم

و سرِّ آنکه شیخ —قدّس سرّه— این مباحث را در این فص ایراد کرد، آنست که ابراهیم —صلوات اللّه علیه و سلامه— طالب حق بود و مستدل بَرْوَی به مظاهر کوکبیه. پس اوّلاً شناخت که او را ربّی است که خالق اوست، بعد از آن عشق بر وی
۲۵ غلبه کرد، لاجرم چندان طلب کرد هدایتِ در رسیدن و تجلّیِ در یافت، و یقین دانست که راهبر طریق معرفتِ ذات عشق جمال است نه عقل وابسته به استدلال؛ لاجرم متبعانش از لسان مرتبهٔ او می گویند؛بیت:

مجوی جانب جانان زعقل راهبری که عشقِ دوست بود سوی دوست راهنما

میان شب به چراغ آفتاب نتوان جست — که آفتاب هم ازنور خود شود پیدا

وأن العالم لیس إلا تــجلیه فی صور أعیانهم الثابتة الّتی یستحیل وجودها بدونه.

یعنی عطا می دهد ترا کشفِ این را نیز که وجود عالمِ نیست مگر تجلّی وجودی حقّانی که، ظاهر است در مرایای صورِ اعیان ثابته، و مستحیل است وجود این اعیان در خارج بی این تجلّی وجودی. ۵

پس عالم از حیثیتِ وجود عین حق است که ظاهر است در مرایای اعیان نه غیر. بیت:

از یک جهت ارجهان نکونیست چو پوست — از وجه دگر ببین که چون مغز نکوست

زان روی که ماییم نکو نیست ولیک — درغایت خوبیست از آن روی که اوست

و أنه یتنوع و یتصوّر بحسب حقائق هذه الأعیان و أحوالها. ۱۰

یعنی: اعطا می کند ترا کشف این معنی را که حق است که ظاهر می شود در صور عالم، و متنوع می گردد بحسب انواع اعیان، و می برآید بصورِ حقایق و احوالش. پس اعیان باقی است و مشهود وجود حق حق است نه غیر او. **[۹۲ــپ]**

مشهودشهوداهل حق جزحــــق نیست — جزحضرت ذات اول مطلق نیست

بحر یست محیطِ جمله آن حضرت ذات — چیزی نه که درمحیط مستغرق نیست ۱۵

و هذا بعد العلم به منا أنه إلهنا.

یعنی: این کشف و شهودبعد از علم است به حق و ذاتش،به اینکه اله ماست بحسب اسماء و صفاتش؛ چه اگر ندانیم که ما را الهی است و او را اسماء و صفات که اقتضای اعیان می کند تا محلِ سلطنت و مجلای ظهورِ ذاتش باشد هر آینه نتوانستیم دانستن که متجلّی در مرایای این صور حق است، و نه ما را کشف حاصل شود، و نه مرتبهٔ الهیت او را اصلاً ظهور. ۲۰

ثم یأتی الکشف الآخر فیظهر لک صور نافیة، فیظهر بعضنا لبعض فی الحق، فیعرف بعضنا بعضاً، و یتمیز عن بعض.

بعد از آنکه بیاید کشف دیگر که آن کشف مقام فرق بعد الجمع است و آن را جمع جمع نیز گویند به اعتبار آنکه جمع می کند جمع را با فرق، و آن ظهور صور اعیان است در مرآت حق. و به این اعتبار مشهود جز خلق نیست و حق مختفی است در عزّ احمی وغیبی کــه معبر است به لسان حبیبش به «عما»؛ اگر چه وجود او مرآتی است که ظاهر می شود در وی عالم، و نزد این ظهور ظاهر می شود بعضی مامربعضِ ۲۵

را در حضرت علم حق. پس واقع می شود تعارف در میان اعیان در این حضرت به حکم مناسبت، و ظاهر می گردد تناکر بحسب عدم مناسبت. و آنچه از تعارف و تناکر در عالم ارواح واقع می شود، چنانکه نبی ما بر آن تنبیه کرد که: «الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف و ما تناکر منها اختلف» مظهر و نتیجه این تعارف و تناکر است
٥ که واقع است در حضرتِ علمیّه. بیت:

ما را جز از این لقا، لقای دگریست | کین صحبت از آن لقای اوّل اثریست
دانی که کجا بودملاقات نخست | از عالمِ ارواح تُراگرخبریست

و حاصل این کلام به عبارت دیگر آنست که کشف اوّل که مسمّی است به جمع، فنا است در حق؛ چه شاهد و مشهود در این کشف تنها حق است و بس. و در
١٠ کشف ثانی که فرق بعد الجمع است بقای وجودمربوب بعدالفناءاست. لاجرم در این مقام ظاهر می شود صور خلق، و ظاهر می شود بعضی مر بعضی را در حق. پس حق آیینه خلق باشد با آنکه یك [٩٣-ر] وجود است که متکثّر است به صور کثیره. پس حقیقت حق باشد و صور خلق. پس در این شهود بعضی خلق بعضی را شناسد و بعضی از بعضی متمیّز گردد.

١٥ **فمنا من یعرف أن فی الحق وقعت هذه المعرفة لنابنا، ومنا من یجهل الحضرة التی وقعت فیها هذه المعرفة بنا: أعوذ باللّه أن أکون من الجاهلین.**

پس بعضی از ما از آن قبیل است که می شناسد که معرفت بعضی مامر بعضی را واقع است در مرآت ذات حق، و حضرت علم او هم به اعطای اعیان ما این عرفان را به حکم مناسبت واقعه است درمیان این اعیان، و بعضی از ما نمی داند این حضرت را، و
٢٠ تعارف را در میان اعیان ادراک نمی کند به سبب غواشی ناتجه از نشأت عنصریه و از اطواری که در او ظاهر شده عین انسانیه تا هنگام وصول بدین صور الفیّه. کما قال:

واظنهانسیت عهودابالحمی | ومنازلا بفراقها لم یقنع

و چون اوّل حال اهل کمال و مقام محبوبان حضرت ذوالجلال است که ایشان را مشاهدهٔ جلالِ حق از مطالعهٔ جمالش حجاب نگردد چون طایفهٔ محجوبین به خلق از
٢٥ حق. وملاحظهٔ جمالِ حق نیز از مراقبه جلالش حاجبِ ایشان نشود چون فرقهٔ محجوبین به حق از خلق.

و دوم حالِ طایفهٔ محجوبین است که اعتبار به شأنِ ایشان[٤٢] نیست، و از حریم

(٤٢) قا: اعتبابسان انسان.

قرب حضرت دوراند و از سرادقات عزّت مهجور؛ شیخ —قدّس سرّه— از انخراط در سلک این طایفه استعاذه می کند که: «أعوذ بالله أن أکون من الجاهلین».

و بالکشفین معاً ما یحکم علینا إلا بنا.

یعنی: کشف اوّل اعطای این معنی می کند که **موجود بحقیقت حق است و بس**، و او ظاهر است در مرایای اعیان و خلق برقرار اول باقی در عدم. بیت: ۵

پیش از این دیدی جهان چون بوددر کتم عدم هم برآن حالست حالی همچنان انداخته

و کشف ثانی اعطای آن می کند که **موجود خلق است ظاهر در مرآت وجود حق** و حق در غیب خویش، و کشف جامع در میان این دو کشف **معاً**، و آن مقام کمال محمدی است که **شهود** حق است در عین خلق و **شهود** خلق در عین حق جمعاً، بی آنکه صاحب این کشف به یکی **محتجب** شود به دیگری،اعطا می کند این کشف آن ۱۰ معنی را که حکم نمی کند حق بر ما از احکام مگر به سببِ **اقتضای** اعیانِ ما آن حکم را.

لا، بل نحن نحکم علینا بنا و لکن فیه.

اضراب کرد از **قولش** که: «مایحکم علینا الحق الابنا»، از برای تأکید مذکور، و گفت: بلکه اعیان ما حکم می [۹۳—پ] کند بر ما به استعداداتش، از برای ۱۵ آنکه هر عینی از اعیان طلب می کند از حق به لسان استعدادش که ایجاد کند او را، و حکم کند بر وی بحسب قابلیتش. پس هر عین حاکم است بر حق که بر وی حکم کند به مقتضای قابلیت ولیکن در علم حق.

و لذلک قال «فللّه الحجة البالغة»: یعنی علی المحجوبین إذ قالوا للحق لم فعلت بنا کذا و کذا مما لا یوافق أغراضهم؛ «فیکشف لهم عن ساق». ۲۰

و از برای این حضرت الهی **فرمود** که: حجت بالغه خدای راست بر محجوبین که ایشان را حقیقت امر چنانچه هست منکشف نشده است وقتی که در مخاطبه حق گفتند که چرا در حق چنین و چنین کردی از اموری که موافق اغراض ما نیست. پس حق —سبحانه و تعالی— کشف کرد از حقیقتِ امر، و أصلی که قوام کار بدان است، باز نمود. ۲۵

و هو الأمر الذی کشفه العارفون هنا، فیرون أن الحق ما فعل بهم ما ادعوه أنه فعله و أن ذلک منهم، فإنه ما علمهم إلا علی ما هم علیه.

و أصلِ حقیقتِ امر آنست که عارفان آن را هم در دنیا ادراک کردند و مشاهده

نمودند که آنچه نا ملایم طبع و نا موافق غرض دعوی می کنند در حال حجاب که حق با ما کرد چنان نیست که از قبلِ حق باشد بلکه به اقتضای اعیان ایشان است. پس حق —سبحانه و تعالی— می داند که آنچه اعیان بر آنست و عمل بدان موجب بتقدیم می رساند لاجرم آنچه حق با ایشان می کند هم از اعیان ایشان است. پس آنچه بر ایشان طاری می شود نفس ایشان کرده باشد. و لهذا حق —سبحانه و تعالی— می فرماید: «فما ظلمهم اللّه ولکن کانوا انفسهم یظلمون[۴۳]». و از برای این سرّ ابراهیم —علیه السّلام— گفت: «بل فعله کبیر هم». چون از او پرسیدند که در حق الهۀ ما این فعل تو کردی ای ابراهیم؟ گفت: بلکه بزرگترین ایشان کرد.

پس فعل را به نفس انسان حواله کرد، چه اصنام به لسان احوال خویش از باطن ابراهیم استدعای اهلاک خویش کردند از آنکه مقام عبودیت خویش و ضلالت عبده اصنام را می دانستند امّا نسبت کردن ابراهیم —علیه السّلام— کذب را به نفس خویش —چنانکه در حدیث شفاعت کبری آمده است— از برای آن بود که ظاهراً فعل از آن صنم صادر نشد بلکه از ابراهیم ظاهر گشت. و انبیا مأموراند به ظواهر، کما قال —علیه السّلام— «نحن نحکم بالظاهر واللّه یتولّی السّرائر».

فتدحض حجتهم و تبقی الحجة للّه تعالی البالغة.

یعنی: باطل می شود حجت [۹۴– ر] محجوبین، و باقی می ماند حجت بالغه مر خدای را —عزّ اسمه—.

فان قلت فما فائدة قوله تعالی: «فلو شاء لهداکم أجمعین» قلنا «لوشاء» لو حرف امتناع لامتناع: فما شاء الا ما هوالأمرعلیه. ولکن عین الممکن قابل للشیء و نقیضه فی حکم دلیل العقل؛ و أی الحکمین المعقولین وقع، ذلک هو الذی کان علیه الممکن فی حال ثبوته.

ایراد این سؤال از برای آنست تا در جواب تنبیه بر سرّ قَدَر کرده آید. و سؤال آنست که: چون حاکم بر ما اعیان ما باشد و شأنِ حق آنکه افاضۀ وجود کند بر حسب مقتضای اعیان، پس فایده قول حق تعالی که می فرماید: «فلوشاء لهداکم أجمعین[۴۴]» چه باشد. و جواب آنکه حرف «لو» از برای امتناع چیزی است لامتناع غیره. و چون اعیان متفاوت الاستعداداند و بعضی قابل هدایت و بعضی غیر قابل، ممتنع شد حصول

(۴۳) س ۱٦ ی ۳۳.

(٤٤) س ١٦ ی ۹.

هدایت از جمیع.

پس معنی «فلوشاءلهداکم أجمعین» آن باشد که حق ــسبحانه و تعالی ــ نخواست هدایت را از برای آنکه علم او متعلق است به امتناع حصول هدایت از جمیع. لاجرم متعلّق نشد مشیّت مگر به آنچه امر بر آنست. پس عدم مشیّت معلل است به عدم اعطای اعیان ایشان هدایت جمیع را. و این از برای آنست که مشیت و ارادت دو ۵
نسبت‌اند تابع مرعلم را؛ چه تحقّق مشیّت وارادت را از مشاء [وارادهٔ] مراد چاره نیست، و این هر دو می‌باید که معلوم باشد.

و علم در حضرت اسماء و صفات از وجهی تابع است مر معلوم را، از این روی که علم نسبتی است که طلب می کند منتسبین را،و حق ایجاد نمی کند مگر بحسب استعدادات قوابل. پس واقع نمی‌شود در وجود مگر آنچه اعطا می کند آن را اعیان، و ۱۰
عین اعطای ذات خود نمی کند و ذات مقتضی شیء و نقیضش نی؛ اگر چه عقل حکم می کند بر آنکه ممکن قابل است مر شیء را و نقیضش را از برای اتصافش به امکان که اقتضا می کند تساوی طرفِ وجود و طرفِ عدم را. ولیکن کسی که واقف باشد بر سرّ قَدَر، این قَدْر می‌داند که ذات شیء هر چه را اقتضا می کند، واقع آنست فقط. و اعیان مجعول به جعلِ جاعل نیست تا ایراد متوجّه شود که چرا عینِ مهتدی مقتضی ۱۵
هدایت ساخته شد و عینِ ضالّ مقتضی ضلالت، چنانکه متوجّه نمی‌شود که گویند: چرا عینِ کلب،کلبِ نجس العین کرده شد و عینِ انسان انسان طاهر، بلکه اعیان صور اسماء الهیه‌اند و مظاهر آن در علم،بل عینِ اسماء و صفاتِ قائمه‌اند به ذاتِ قدیمه، بلکه عین ذات‌اند از روی حقیقت.

پس اعیان ازلاً و ابداً باقی است[**۹۴ــپ**] و جعل و ایجاد بر وی متعلق ۲۰
نی. چنانکه امکان تطرّق فنا و عدم بدو نیست، و این‌غایت مخلص است از این مضایق. والله اعلم بالسرائر و الحقائق. شعر:

در کلِّ وجود نیست جز یک فاعل ‌ ‌ ‌ باقی همه هست فعلِ او را قابل
و ین طرفه که قابلات جز فاعل نیست ‌ ‌ ‌ وای ار رسد این سخن به گوشِ غافل

و در قول شیخ ــ قدّس الله سرّه ــ که می گوید: «ولکن عین الممکن قابل» تا ۲۵
آخر، اشارت است به محجوب وعاجز بودن عقل از ادراك حقیقت چیزی، بدآنچه آن چیز فی‌نفسه بر آنست و حکم عقل مقابل بودن ممکن شیء و نقیضش را چون حکم اعمی است بر کسی که پیش او حاضر شود و ساکت باشد به اینکه این حاضر زید

است یا زید نیست. چه این حکم اگرچه بحسب امکان صحیح است لکن در نفسِ امر، حق یکی است و صاحب شهود می داند که کدام حق است. بیت:

عقل رامعزول کردیم وهوس راحدزدیم کین جلالت لایق این عقل واین اخلاق نیست

و معنی «لهداکم» لبیّن لکم: و ماکل ممکن من العالم فتح الله عین بصیرته لإدراک الأمر فی نفسه علی ما هو علیه: فمنهم العالم و الجاهل. ۵

این کلام نیز بمنزلهٔ جوابی است سؤال اوّل را و تقریرش آنکه: مراد از هدایت اینجا ایمان آوردن به رسل نیست تا سؤال وارد شود، بلکه معنیش آنست که اگر خدای خواهد بیان کند بطریق کشف حقیقت امر را، و رفع کند حجاب را از دیدهٔ دلهای شما تا ادراکِ امر، بدان وجه که هست بکنند. پس بدانند که اعیان بعضی شما اقتضای ایمان می کند و اعیان بعضی دیگر اقتضای کفر. پس حجت مرخدای راست بر شما، ولکن هر احدی از اهلِ عالم از آن قبیل نیست که ممکن باشد انفتاح عینِ قلب او تا ادراکِ امر فی نفسه تواند کرد، چه بعضی از ایشان عالم اند و بعضی جاهل به حکم اقتضای اعیان. ۱۰

و در تفسیر هدایت به بیان تنبیه است بر آنکه هدایتِ حقیقیه حصولِ علمِ یقینی است به آنچه امر بر آنست در ذاتش. ۱۵

فما شاء فما هداهم أجمعین، و لایشاء.

یعنی: نخواست هدایت کل را از برای عدم اعطای بعضی اعیان هدایت را. پس هدایت نداد ایشان [را]. و نمی خواهد هدایت جمیع را ابداً از برای آنکه شئون حق چنانکه اقتضای هدایت می کند اقتضای ضلالت نیز می کند، و لهذا دارِ آخرت را نیز به جنت ونار قسمت کرد، و آدم را نیز به یَدَیْن آفرید، یکی عبارت از صفات جمالیه است [۹۵ــر] که مظهر او در آخرت جنت است؛ و یکی عبارت از صفات جلالیه که مظهر او در آخرت نار است. پس مطابق باشد آخر اوّل را. ۲۰

و کذلک «إن یشاء»: فهل یشاء؟ هذا مالایکون.

یعنی: آنچه در «لوشاء» گفتیم در «إن یشاء» نیز، که متعلق به استقبال است، همان است. ۲۵

و اگر سؤال کنند که ممکن نیست که خدای هدایت جمیع را خواهد؟ گوییم این نمی تواند بودن از آنکه علیم حکیم که همه خیر را به حکمت می کند مستحیل است که وقوع غیر ممکن را خواهد.

فمشیئته أحدیة التعلق و هی نسبة تابعة للعلم و العلم نسبة تابعة للمعلوم و المعلوم أنت و أحوالک. فلیس للعلم أثر فی المعلوم، بل للمعلوم أثر فی العلم فیعطیه من نفسه ما هو علیه فی عینه.

یعنی: حق را مشیتی است واحدهٔ عامّه که بدان تجلّی می کند. پس هر احدی بحسبِ قابلیت،نصیبِ خویش از آن تجلّی می گیرد. لاجرم به مقتضای آن ظاهر ۵ می شود خواه هدایت باشد و خواه ضلالت. کما قال تعالی: «وما أمرنا إلاّ واحدة کلمح بالبصر[۴۵]»؛

یا گوییم چون واقع در وجود احدالنقیضین است بواسطه اقتضای عینش، پس مشیّت نیز احدیة التعلق باشد، چه مشیّت نسبتی است تابعه مرعلم را؛ چه آنچه به وجهی از وجوه معلوم نباشد ممکن نیست تعلّق ارادت و مشیّت به او. ۱۰

و علم نسبتی است تابعه مر معلوم را از روی تغایر، و امتیاز هر یکی از دیگری. و معلوم اعیان ثابته است و احوال او، و اقتضا نمی کند مگر وجودِ احد الطرفین را از نقیضین. لاجرم مشیّت نیز متعلق نشود مگر بدو. پس علم را در معلوم اثر نیست بلکه معلوم را اثر است در علم. و در بعضی از مواضع بتقدیم رسیده که علم از کدام جهت نافع است و از کدام جهت متبوع و مؤثر است در افاضهٔ اعیان. ۱۵

و إنــما ورد الخطاب الالهی بحسب ما تواطأ علیه المخاطبون و ما أعطاه النظر العقلی، ما ورد الخطاب علی ما یعطیه الکشف. و لذلک کثر المؤمنون و قل العارفون أصحاب الکشوف.

جواب مرضی از سؤال سابق اینست که چون اکثر اشخاصِ انسانیه عقلاءواصحاب نظر[۴۶]اند، وارد نشد خطاب الهی مگر بحسب آنچه تواطؤو توافق اکثر عباد بر آنست از ۲۰ عقل و مقتضای آن، و بر طبق فهوم و قدر عقول و علوم ایشان که به انظار عقلیه به کمال قدرت و جمال مشیت و ارادت حق معترف اند، و می گویند: اگر خواهد همه را هدایت دهد از آنکه «فعّال لما یرید[۴۷]»**[۹۵ــپ]** است.

و وارد نشد خطاب بر آن نهج که کشف اعطای آن می کند از برای عدم وفای استعداداتِ اربابِ نظر و فکر در فهمِ این و قلّتِ عارفین از اهلِ کشوف و واقفین بر سرِّ ۲۵ قَدَر.

---

(۴۵) س ۵٤ ی ۵۰.

(۴٦) قا: نظرگوی.

(۴۷) س ۱۱ ی ۱۰۷، س ۱٦ ی ۸۵.

و اگر خطاب الهی بحسب عقول و ادراک مخاطبین وارد شود هر آینه مؤمنان بسیار باشند و عارفان کم؛ چه طور معرفت که کشف حقایق امور است بالاتر از طور ادراک عقل است. بیت:

هر کس که گرفت خانه درکوی جنون / آزاد شد از چرا و وارست ز چون
عقل و همه مدرکات او معلول است / عشق است و جنونست زعلت بیرون

«وما منا إلاّ له مقام معلوم».

وهیچ‌یک ازمانیست که او را مقامی نباشد معلوم، و مرتبهٔ معیّنه درعلم حق تعالی که تعدی و تجاوز نمی کند از آن مرتبه. پس هر که مقام او در علم و مقتضای عینش آن باشد که واقف بودبرمقتضای عقل یا وهمش، منقلب باشد در تحت حکم تدبیر. و هر که مقام او اطلاع بود بر احوال وجود، هیچ وقت روی نتابد از حکم تقدیر، و در باطن اعتراض نکند بر هیچ احدی از خلق حقّ —سبحانه و تعالی— اگر چه در ظاهر به امر و نهی قیام نماید، ولی در باطن گوید:

هر چیز که روی می نماید از غیب / پاک است و لطیف است و منزه از عیب
ای منکر اگر تو نیز اینجا برسی / بینی که چنین است بلاشبهه و ریب

و هو ما کنت به فی ثبوتک ظهرت به فی وجودک.

یعنی: اختصاص هر یکی ازما به «مقام معلوم» که ازآن تخطی وتجاوز نمی کند، عبارت است از این معنی که آنچه عین تو ملتبس و متصف بود بدان در حال ثبوت تو در حضرت علمیه، به همان صفت ظاهر شوی در وجود خارجی، و بر حسب استعدادات که عین ثابتهٔ تو در حضرت علمیه داشت. لاجرم این حکم عام است مرجمیع اعیان را و مخصوص به ملایکه نیست، چنانچه اخبار کردند از نفس خویش. پس «هو» مبتداست و ما بعدِ او خبرش، کقوله تعالی: «مثل الجنّة الّتی وعد المتّقون تجری من تحتها الأنهار[48]» أی هذا الکلام.

هذا إن ثبت أن لک وجوداً.

یعنی: امر اینست اگر وجود خارجی مراعیان را باشد به حکم ظهورش در مرآتِ حق.

فإن ثبت أن الوجود للحق لا لک فالحکم لک بلا شک فی وجود الحق.

یعنی: اگراین وجودخارجی ازآنِ حق باشد به حکم ظهورحق درمرایای اعیان،

(۴۸) س ۱۳ ی ۳۵.

پس بی هیچ شبهه حکم ترا باشد در وجود حق؛ از برای آنکه وجود حق من حیث هوهو واحد است که در وی تعدد را [۹۶ـر] هیچ مجال نیست. پس تعدّد و تنوّع و اختلاف از احکام مرایای اعیان باشد در وجود حقّانی.

وإن ثبت أنک الموجود فالحکم لک بلا شک.

یعنی: اگر ثابت شود که موجود تو یی به وجود فایض از حق، پس ترا حکم باشد ۵ در این وجود بحسب عینِ تو بی هیچ شک.

و إن کان الحاکم الحق، فلیس له إلا إفاضة الوجود علیک و الحکم لک علیک.

یعنی اگر گوییم که حاکم حق است بحسب مقام جمعی خویش بر مقامات تفضیلیهٔ منعوته به عبودیت، پس نباشد حق را بحسب مقام جمعی او مگر افاضه وجود بر مظاهر علمیه اش که مسمّی است به اعیان تا وجود یابند در خارج، و این افاضه نیز به ۱۰ طلب اعیان باشد و استعداداتش. پس حکم در حقیقت از تو باشد بر تو.

فلا تحمد إلا نفسک ولا تذم إلا نفسک.

پس حمد مگوی مگر نفس خود را و هم مذمّت مکن غیر نفس خویش را، از آنکه خیر و شرِّ تو از تُست و بر تُست بحسب اقتضای عین تو، و از برای ترتب ثواب و عقاب بر افعال تست. و این در مقابله آنست که موحد به سبب غلبهٔ وحدت بر وی اثبات ۱۵ می کند که حمد و ذمّ و خیر و شرّ از حق است و وجود و فعل و صفت غیر او را نیست، لاجرم می گوید؛ شعر:

وکلُّ الذی شاهدْتهُ فِعلُ واحدٍ * بمُفْرَدِهِ ولکن بحُجُبِ الأکِنة
إذا ما أزال السِّترَ [لم] تَرَ غیرهُ * ولم یَبق بالاشکالِ إشکالُ ریبة

بیت: ۲۰

ای ذاتِ تو اَنْدَرپسِ هر ذات نهان * خود نیست بجز ذات تو در هر دو جهان
یك روی تو ماییم و تو یی روی دیگر * آن روی در این نموده این روی در آن

و ما یبقی للحق إلا حمد إفاضة الوجود لأن ذلک له لا لک.

یعنی: باقی نمی ماند حق را مگر حمد افاضهٔ وجود که آن حق راست نه ترا، از برای آنکه فیضان وجود ازلاً و ابداً ممکن نیست مگر از مقام جمع. ۲۵

و این کلام مناقض آن قول نیست که در اوّل فص ذکر کرده بود که: «همه حمد خدای راست»، چه آن از مقام وحدت بود و این از مقام کثرت. و در این مقام متعیّن می شود حق را حمد افاضهٔ وجود.

و امّا حمد کمالات وحسنات راجع می‌شود به اعیان، و اگر به امعان نظر ملاحظه این معنی کنی، و کمالات اعیانیه نیزبحسب مقامات تفصیلیه‌حق —سبحانه و تعالی— است و در حقیقت غیر حق نیست؛ هر آینه در یابی که همه حمد او راست جمعاً و تفصیلاً. بیت:

۵ آن کس که وجوداو بخودنیست — او را زکجا کمال باشد [۹۶-پ]

فأنت غذاؤه بالأحكام، و هوغذاؤک بالوجود.

یعنی: هر گاه که حکم ترا باشد در وجود، پس توغذای حق باشی از برای ظهور احکام وجودیه که لازم مرتبه تست در تو. وحق غذای توباشد به افاضهٔ وجود بر تو، و اختفای او در تو چون اختفای غذا در مغتذی.

۱۰ و اطلاق غذا اینجا بر سبیل مجاز است، چه اعیان سبب بقای مغتذی وواسطه قوام ظهورات احکام وجودیه و بقای اوست و حق سبب بقای وجود اعیان، چنانکه غذا سبب بقای مغتذی و واسطه و قوام و رابطه ظهور کمالات اوست. و از این روی که غذا مختفی به مغتذی است حق را غذای اعیان ساخت که او مظهر اعیان است و مختفی در وی؛ و اعیان را غذای حق ساخت از برای ظهور حق هنگام اختفا و فنای اعیان در ۱۵ حق.

فتعين عليه ما تعين عليک.

یعنی: متعیّن شد حکم از توبر حق، چنانکه متعیّن شد بر تواین حکم از او.

فالأمر منه إليک ومنک إليه.

پس امر و حکم از حق بسوی تُست که آن فیضانِ وجود است بر تو، و از تست ۲۰ بسوی او به اعطای عینِ تو ایجاد کردن ترا،بر هر آنچه در ازل بر آنی.

غير أنک تسمى مكلّفًا و ما كلّفک إلا بما قلت له كلفنى بحالک وبما أنت عليه.

ولا يسمّى مكلّفاً: اسم مفعول.

یعنی: فرق در میان حق و عبد در این مقام آنست که عبد را مکلّف گویند و حق را نی. و در حقیقت بنده راتکلیف‌نکرده‌است مگر عین او، چه او به زبان استعداد ۲۵ مرحق را می گوید که تکلیف کن مرا به احوال که در استعداد و ذات من هست، و به آنچه من بر آنم تا ظاهر شود مقتضیات استعدادات ذات من.

فيحمدني وأحمده — ويعبدني وأعبده

پس حمد می کند حق —سبحانه و تعالی— مرا به ایجاد کردن من بر صورت

خویش و تکمیل نفس و تجلیه قلب و تخلیص من از سجن طبیعت و قید هوی، و من نیز حمد او می گویم به لسان حال به اظهار کمال و احکام صفاتش در مرآت عین خویش و به حسن قبول تجلیاتش و به لسان قال به تسبیح و تحمید و ثنا بر وی. و عبادت من می کند به خلق و ایجاد و اظهار من در مراتب وجود که آن مراتب روحانیه و جسمانیهٔ علویه وسفلیه است. چه ایجاد و اظهار چیزی از غیب به شهادت نوعی است ازخدمت ۵
و عبادت. لاجرم من نیز عبادت او می کنم در ظاهر به اقامت حدودش و ادای

[۹۷ــر] حقوقش و امتثال اوامر و انزجار از نواهیش در باطن به قبول تجلیاتِ ذاتیه و اسمائیه اش،و اظهارِ احکام آن و اطلاق عبادت بر حق؛ اگر چه در ظاهر شنیع است و نوعی از سؤ ادب.

اما هرگاه که احکامِ تجلیّاتِ الهی بر دل غالب شود چنانکه دل را از دایرهٔ ۱۰
تکلیف و طور عقل اخراج کند دل را امکان مراعات ادب اصلاً نماند. پس ترک ادب آنجا ادب باشد. بیت:

ادب عشق جمله بی ادبی است   امة العشق عشقهم آداب

شیخ عمر بن فارض می فرماید: شعر:

وقالوا لا تغنّ ولو سقوا   جبال حنین ماسقونی لغنّت ۱۵

*

گر سخن مستانه می گوید حسین از وی مرنج
چون تو مستش می کنی از نرگس غماز خود

قدوة العرفاء قیصری در این مقام می گوید؛ شعر:

و آداب ارباب العقول لذی الهوی   کاداب اهل السکر عند اولی العقل ۲۰
فلا تغد لن ان قال صب متیّم   من الوجد شیئاً لایلیق بذی الفضل
و فی السکر مایجری علی السن الفتی   یضاف الی الراح المزیلة للعقل
مجنونم اگر بی ادبم معذورم   ازدانش و عقل ورسم مردم دورم
مختار نماینده ولی مجبورم   مقبوض و حزین شکل ولی مسرورم

۲۵ *

ففی حال أقرّبه   وفی الأعیان أجحده.

یعنی: در حال غلبه مقام جمع و وحدت و تجلیاتش بر من اقرار به وجود حق می کنم در مقام جمعی او بواسطه فانی و مستهلک دیدن جمیع اکوان در وی. و چون

نظر می کنم در اعیان و اکوان و اختفای حق در وی از برای اظهارش، پای بر بساط جحود می نهم از برای غلبهٔ کثرت و رؤ یت خلق.

و ممکن نیست که اعتبار کرده شود موجودی از موجودات در خارج که ممتاز باشد از سایرِ موجودات،و ربّ و معبود همه بود چنانکه شأن ارباب حجاب است از اهل نظر و غیر آن، از برای آنکه هر چه موجودِ معین است در خارج مقید و مشخص، و هر چه چنین باشد عبد است نه رب؛ چه رب مطلق است که متقید نشود به اطلاق و تقیید، بلکه ظاهر شود در همه مراتب‌وجودیه و مقوم همه باشد به قیّومیّت خویش.

و این جحد و اقرار بعینه چون قول شاعر است که می فرماید؛ شعر:

رق الزجاج و رقت الخمر — فتشابها و تشاکل الأمر
فکأنه خمر ولاقدح — و کأنه قدح ولا خمر[۹۸ــپ]

*

ای علم قدیمت همه را کرده شمول — فعلت نه چو فعل بندگانت معلول
ما و تو چوآب و کاسه یا کاسه وآب — ما رنگ تویا تورنگ ما کرده قبول

یا معنی بیت آن باشد که: اقرار می کنم به حق در صورت عارفان و مکاشفان و انکار می کنم در صورت مطرودان و محجوبان در هنگام تجلّی او بر اعیان وجودیه نه مثالیه و اخراو یه. بیت:

آفتی نبود بَتَر از ناشناخت — تو برِ یار وندانی عشق باخت

فیعرفنی و أنکره — و أعرفه فأشهده

یعنی: حق مرا می شناسد در جمیع مواطن و مقامات، ومن در بعضی مواطن می شناسمش و گواهی می دهم، و در بعضی مواضع نمی شناسم و انکار می نمایم از برای آنکه حق در مقام هویّتِ وحدتش مقدّس است از اطلاع بر وی، و حقیقتش منزّه از امکان شناختن. و در مقام واحدیّت به صفات و اسماء شناخته می آید.

و چون تجلّی به صفت منعم کند رغبات بسوی او متوفّر گردد، و چون به صفت منتقم برآید هرب و نفرت نتیجه دهد، و هر گاه که تجلی به صورتی نماید که موجب تعظیم نیست انکار کرده شود چنانکه در حدیث تحول آمده است.

و می شاید که «فیعرفنی و أنکره» به لسان محجوب باشد، و «أعرفه فأشهده» به لسان عارف و صاحب شهود بود.

فأنی بالغنی وأنا — أساعده فأسعده؟

یعنی: از کجا او را غنا باشد از ما مطلقاً، وحالانکه ما مساعده او می کنیم در ظهورِ اسماء و صفاتش و بروزِ تجلیات و جمیع کمالاتش درما، چه قابل مساعده فاعل است در فعلش بواسطه قبول کردن آن فعل، کما قال الله تعالی: «ان تنصروا الله ینصرکم[۴۹]». و نصر عین مساعدت است، و ما اسعاد حق می کنیم به ظهورجمال و جلالش در مرائی ذوات و مظاهر اعیان خویش. ۵

و چون اسعاد در حقیقت عبارت است از اخراج کمالات که در باطن است به ظاهر، و اظهار آن،و کمالات اسماء و ظهوراتش چون به اعیان ما بود چنانکه در حدیث صحیح آمده است که «و الذی نفسی بیده لولم تذنبوالذهب الله بکم و جاء بقوم یذنبون فیستغفرون الله فیغفر لهم» نسبت کرد شیخ ــقدّس الله سرّه ــ اسعاد را به ما، و آن اسعاد اوست به نفس خود مرنفس خود را بی اعتبار تعدّد و تکثّر در حقیقت. ۱۰

لـــذاک الـــحـــق أوجـــدنـــی فـــأعـــلـــمـــه فـــأوجـــده

«ذاک» [۹۸ــر] اشارت است به «أعرفه فأشهده». یعنی از برای معرفت الوهیت و ربوبیت خویش ایجاد کرد حق ــسبحانه و تعالی ــ مرا. کما جاء فی الحدیث: «کُنْتُ کنزاً مخفیاً» الحدیث. و قال تعالی: «و ما خلقت الجنّ و الانس إلاّ لیعبدون[۵۰]» أی لیعرفون. لاجرم من نیز در می یابم او را در جمیع مظاهرش، و اظهار می کنم مر محجوبان را در آن مظاهر، از برای آنکه حق مختفی است در این مظاهر به اظهار خلق. ۱۵

پس چون دانستم که اوست ظاهر در کلِّ موجودات و اظهار کردم این سرّ را بر محجوبان و شناسا ساختم ایشان را،حق نزد ایشان نیز ظاهر شد. و این اظهار مجازات حق است از ما که ما را از خفای غیب بسوی ظهورِ شهادت آورده است. ۲۰

بـــذاجـــاء الـــحـــدیـــث لـــنـــا وحـــقـــق فـــیَّ مـــقـــصـــده

یعنی: به این معنی حدیث آمد که: «کُنْتُ کَنْزاً مخفیاً» الی آخره. و محقّق شد در من مقصود و مطلوب او که آن عبادت و معرفت است. کمال قال تعالی: «و ما خلقت الجنّ و الانس إلاّ لیعبدون[۵۱]».

پس جایز است که کلام از لسان کل باشد چه با همه ظاهر می شود کل صفات، و ۲۵

---

(۴۹) س ۴۷ ی ۷.

(۵۰) س ۵۱ ی ۵۶.

(۵۱) س ۵۱ ی ۵۶.

می شاید که اراده نفس خویش کرده باشد و مراد کشف اسرارْ خود بود.

و لما کان للخلیل هذه المرتبة الّتی بها سمی خلیلاً لذلک سنّ القری، وجعله ابن مَسَرّة مع میکائیل للأرزاق، و بالأرزاق یکون تغذی المرزوقین. فإذا تخلل الرزق ذات المرزوق بحیث لایبقی فیه شیء إلا تخلله،فإن الغذاء یسری فی جمیع أجزاء المغتذی کلها و ما هنالک أجزاء فلابد أن یتخلل جمیع المقامات الإلهیة المعبر عنها بالأسماء فتظهر بها ذاته جلّ و علا.

یعنی: چون خلیل را —علیه السّلام— مرتبه عرفان و شهود حق در اعیان وتخلل به نورِ ربّ در اسماء و مظاهرش —أعنی اکوان— حاصل بود از برای این مهمان°داری سنّتِ او آمد و آن اعطای رزق است به مرزوقین. و لهذا شیخ محقّق ابن مَسَرّهَ او را —علیه السّلام— با میکائیل شریک و مُساهم ساخت در ایصال رزق. پس چنانکه متخلل می‌شود رزق در ذات مـــرزوق، می‌باید که متخلل شود ابراهیم —علیه السّلام— در جمیع مقامات الهیه که معبّراست به اسماء درآن حال که غذای حق شود به ظهور احکام در وی، از آنکه غذا ساری است در جمیع اجزای مغتذی. و چون اینجا اجزاء نیست بلکه اسماءِ الهیّه و صفاتِ ربانیّه است [۹۸-پ] پس تخلل واقع نمی‌شود مگر در اسماء و صفات. پس ظاهر می‌شود ذات حق در آن اسماء و مظاهرش. و گفت:

فـنـحـن لـه کـمـا ثـبـتـت أدلـتـنـا و نـحـن لـنـا

معنی: ما غذای او ییم چنانکه مرایای او ییم، چه قوام ظهور کمالات و صفات او با ماست چنانکه قوام شیء با غذاست، چنانکه ثابت شد ادلهٔ ما، یعنی مقرّر شد ادلّهٔ کشفیّه از ذوق و وجدان.

«و نحن لنا» یعنی: و ما غذای خودیم به اعتبار اختفای اعیان ثابته و طبایع کلیّهٔ ما در صورِ خارجیه ما،و به اعتبار قوامِ ما بدان اعیان و طبایع؛ چه آن حقایق ماست. یعنی معنی آن باشد که ما مُلکِ او ییم و او ربّ و مالکِ ماست چنانچه مقرّر شد به ادلّهٔ کشفیّه و عقلیّه. و ما ملک ماییم از برای آنکه اعیان ماست که حاکم است بر ما.

و لـیـس لـه سـوی کـونـی فـنـحـن لـه کـنـحـن بـنـا

و نیست او را غیر تکوین و ایجاد من در خارج، پس از این وجه‌ما اورا ملکیم، چنانکه اعیان خود را از وجهی دیگر. و این کلام به اعتبار فیض مقدّس است که کمال اسم ظاهر به اوست نه به اعتبار فیض اقدس که از این وجه اعیان نیز از اوست و

رجوع همه امر بدو. پس ما ملک اوئیم و او حاکم بر ما.
یا معنی آن باشد که نیست او را غذائی غیروجود من از برای من در وجود او. پس ما غذای اوئیم چنانکه از وجهی غذای خودیم.

فلي وجهان هووأنا وليس له أنا بأنا

یعنی: وقتی که وجود من عین وجود مطلق باشد و تعین یافته به انضمام او تعین من، پس مرا دو وجه باشد: وجه هویت و وجه انانیت. پس از وجه اوّل در میان ما امتیاز نیست، و در یک عین مجالِ‌بین‌نی. لاجرم از این روی نه ربوبیت باشد و نه عبودیت. و از وجه دوم تمیز باشد و عبودیت و ربوبیت ظاهر شود و حق را ـ سبحانه و تعالی ـ انانیّت به انانیّت من نیست بلکه انانیّت او به ذات اوست. و او غنی است از ما سِوَی. و انانیّت من مفتقر است به سوی او و معلول مر او را. و هرگاه که ظاهر شود انانیت او، افنای اشیاء و اعدام اغیار کند.
یا معنی آن باشد که او را انانیّت معیّنه نیست که به عبارت «أنا» تعبیر از آن کرده شود، و به آن انانیّت از ما ممتاز گردد در خارج، و مفارق بود بحسب ظهور، بلکه مختفی است در انانیّتِ ما. و از برای این گفت:

ولكن فيَّ مظهره فنحن له كمثل إنا

«مظهر» مصدر میمی است. یعنی: ولکن در من است ظهور او.
و می‌شاید که اسم مکان باشد. کما قال الله تعالی: «لقد كان [۹۹ـر] لكم في رسول الله أسوة حسنة[۵۲]». یعنی در ما چیزی است منتزع از ما که مظهر اوست، یعنی ما مظهر اوئیم.
و کلمهٔ «لکن» استدراک است از قول او که «و ليس له أنا بأنا». یعنی انانیّت او ممتاز از ما به انانیّت علیحده نیست بلکه او ظاهر است در ما و ما مظهر اوییم.
پس به اعتبار ظاهریت و مظهریت تعدّد و امتیاز حاصل شود. و چون مظاهر او باشیم پس ما او را مثل ظرف و او ما را مثل مظروف باشد. و جمیع این معانی از مقام کثرت تفصیلیه است که راجع است در حقیقت بعینِ واحده.
و اما در وحدت نه ظاهر است و نه مظهر، و نه ظرف است و نه مظروف؛ بلکه همه شیء واحد است که در وی اصلاً تعدّد نیست. پس در این مقام «لون الماء لون انائه»

---

(۵۲) س ۳۳ ی ۲۱.

همان رنگ دارد که«لون المحب لون محبوبه» چه‌من و او گفتن اینجا مجازی است و اعتبار ظرف و مظروف خیال بازی. و خواجه –قدّس اللّه سرّه– در ذیل سؤال ازسرّ اختلاف اقوال اهل کمال اشعار به مقام وحدت کرده‌اند که مستلزم برخاستن اختلاف است از اقوال، و گفته؛ بیت:

۵ قدوهٔ اهل دانش و تقوی — بنویسد جواب این فتوی
که چه باشد مراد شیخ جنید — رحم اللّه ز رمزِ لَوْن الماء
گر بود آنچه خواست شیخ عرب — از «فنحن له کمثل إنا»
از چه فرمود صاحب اللمعات — عکس آن را که شیخ کرد ادا
عکس آن چیست اینكِ رنگِ محب — هست رنگِ حبیبِ بی همتا
۱۰ بوالوفا در میان این دو مقال — هست سرگشته‌تر ازآن شیدا
که بخفت اندرونِ جامع مرد — بسته بهرِ نشان کَدُو بر پا
پس یکی آمد آن کدو بگشاد — بست بر پای خویش وخفت آنجا
چون شد ازخواب بی کدو بیدار — جست بسیار هرطرف خود را
دید آن خفته را که داشت کدو — گشت حیران و گفت: بارخدا
۱۵ من کدامم زخفته و بیدار — بسوی من مرا رهی بنما
گم شدم خویش را نمی دانم — در حدود زمین و ملک سما
پاک از پیش راه من برخاست — آن نشانها که بود از من و ما
چون نشانهای ما و من برخاست — رفت فرق از میانِ ما و شما
چه شما و چه ما چه او و چه تو — بعد از ین بحر وحدت است وصفا

۲۰ و اگر شوق [۹۹–پ] آن داری که مضمون این فص را به ذوق در یابی و معلوم کنی که اختلاف عبارات بحسب اختلاف مقامات و اعتبارات است، در این یک بند از ترجیع این ضعیف تأمّل نمای. بیت:

الا ای گوهر بحر مصفا — که در عالم تویی پنهان و پیدا
وجودت بهر اظهار کمالات — چو از غیب هویت شد هویدا
۲۵ برای جلوه عشق جهانسوز — بسی آیینه‌ها کردی زاشیا
زهر آیینه دیداری نمودی — به هر چشمی دراو کردی تماشا
جهان آسوده درکتم عدم بود — برآوردی زعالم شور و غوغا
گهی با جان مجنون عشق‌بازی — گهی دلها بری با حسن لیلی

توهم عشقی وهم معشوق وعاشق   توهم دردی وهم اصل مداوا
تویی پیرایه معشوق دلبر   تویی سرمایه عشاق شیدا
نیاز وامق بیچاره از تست   هم از توعشوه ها و ناز عذرا
به چشم عارفانت می نماید   جهان جمله تن و توجان تنها
ولیکن عاشقان با دیده دوست   جهان گم دیده در نور تجلّی ۵
شناسندت به فردا نیت امروز   که حاجت نیست ایشان را به فردا
سخن مستانه می گوید حُسَیْنَت   که دادش ساقی عشق تو صهبا
منم معذور ای عشق اربگویم   چو چشمم گشت از نور تو بینا
که در عالم نمی بینم بجز یار   و مافی الدار غیر اللّه دیّار

و چون جمیع اسماء مستهلک است در تحت اسم اللّه، و مجتمع در او. و ۱۰
کثرتِ جمیع اسماء منقهر در تحت وحدت اسم الهی، و اوست متکلم به لسان جمیع،
و هم اوست هادی و دلیل سوی وحدت حقیقیه که مرتبهٔ وحدت مطلقه است حضرت
شیخ فرمود:

واللّه یقول الحق وهویهدی السبیل.

ذاتی که نماینده به چندین صور است   پیوسته ز خود بسوی خود درسفر است ۱۵
من در عجبم که هادی و گمره کیست   چون اوست که راه و رهرو وراهبرست

[٦]

فص حكمة حقية فى كلمة اسحاقية

چون بعد از مرتبهٔ عالم ارواح مجرّده عالم مثال است که مسمّی است به خیال، و آن منقسم به مطلق و مقیّد، و اوّل کسی که به زیور خلعت صفات ثبوتیه — که روح عالم مثال است — آراسته [۱۰۰–ر] شد ابراهیم بود علیه السّلام — لاجرم شیخ — قدّس اللّه سرّه — عالم مثال مقیّد را در کلمه اسحاقیه ذکر کرد از برای مراعات ترتیب در بیان مراتب. ۱۰

از آن جهت در اینجا ذکر عالم مثال مقید کرد که عبارت است از خیال انسانی، و متعرض به مطلق نشد که این خیال مقید مثال و انموذج عالم مثال مطلق است. و این هر احدی را حاصل است.

پس هر کس به ملاحظه این مقیّد راه به مطلق تواند برد، و از ادراک کیفیّات فرع اطلاع بر اصل حاصل تواند کرد. ۱۵

و چون اسحاق رؤیای ابراهیم را — علیه السّلام — حق دید و گفت، «یا ابت افعل ما تؤمر ستجدنی ان شاء اللّه من الصابرین[۱]». یعنی: ای پدر دلنواز آنچه را در خواب دیده‌ای محقّق ساز، و به ذبح من پرداز که بعون عنایت ربّانی و تأیید هدایت سبحانی شاید که مرا به زیور صبر آراسته یابی؛ شیخ — قدّس اللّه سرّه — حکمت اسحاق را به حقیه نسبت کرد. ۲۰

فداء نبی ذَبْح ذِبْح لقربان   و أین ثواج الکبش من نوس انسان

همزهٔ استفهام از برای تعجب و تعجیب از اوّل بیت محذوف است تقدیراً «فداء نبی» است. چنانکه می گویی: «هذا قدری عندک»، و مراد «اهذا» است.

«ذَبْح» به فتح ذال مصدر است، و به کسرش اسم آنچه کشته می شود از برای قربان. ۲۵

و «ثواج» صوت غنم است. و «نَوْس» تذبذب و اضطراب و آواز کردن در حال

---

(۱) س ۳۷ ی ۱۰۲.

سوق ابل. یقال: «ناس ابله»؛ أی ساقه. و «ناس الشیء و اناسه» أی ذبذبه و حرکته. و مراد اینجا صوت اشیاء است و حرکت او، یعنی چگونه فدای پیغامبری کشتن قربانیی تواند بود، و چگونه صوت کبش و حرکت او در حال ذبح قایم مقام صوت انسان و حرکتش تواند گشت، و حالانکه در میان فدا و مُفدی عنه از مناسبت و مفارقت چاره نیست. و لهذا مسلم از برای ذمی و حرّ از برای عبد کشته نمی‌شود. و ۵ بباید دانست که اکثر مفسّران برآنند که فدا از برای اسماعیل بود، و ظواهر نصوص نیز دالّ است بر این، امّا شیخ در اختیار این مذهب معذور است از آنکه بدین موجب مأمور است چنانکه در اوّل کتاب گفته شد.

و عظمه اللّه العظیم عنایة — بنا أوبه لا أدر من أی میزان

۱۰ و حالانکه حضرت حق سبحانه و پروردگار عظیم این ذبح را به عظمت وصف کرده که: «و فدیناه بذبح عظیم[۲]»؛ یا از برای عنایت و تعظیم شأن او که او را فدای پیغامبری ساخته است که عنداللّه معظم است؛ یا از برای اعزاز و اجلال و تعظیم و اکرام این پیغامبر [۱۰۰ــپ] [است] بدین معنی که ذبح را چون فدای چنین عظیمی ساخته، لاجرم سزاوار تعظیم باشد. پس نمی‌دانم که این از کدام میزان است ۱۵ تعظیم علی الحقیقه و عنایت کبش راست یا ما را.

ولاشک أن البُدْن أعظم قیمة — و قد نزلت عن ذبح کبش لقربان

«بُدْن» بضم باء و سکون دال جمع «بدنه» است. یعنی: شک نیست که بُدْنه اعظم است از وجه قیمت، و اکبر است از روی هیأت از کبش، و لهذا یک اشتر عوض هفت اضحیه تواند بود، با وجود این در باب تقرب من الحق قدر او از درجه کبش ۲۰ انحطاط یافت از برای شدت مناسبت در میان کبش و نفس مسلمهٔ فانیه فی اللّه؛ چه خلقت کبش از برای تن در دادن است به ذبح و بس، بخلاف بُدْن که مقصود اعظم از او رکوب و حمل اثقال است.

فیالیت شعری کیف ناب بذاته — شخیص کبیش عن خلیفة رحمان

یعنی: کاش بدانستمی که چگونه به ذات خود ثابت شد شخصک گوسفندکی از ۲۵ خلیفه حضرت رحمان.

بدانکه غرض شیخ ــ قدّس اللّه سرّه ــ در این ابیات بیان سرّ توحید است

---

(۲) س ۳۷ ی ۱۰۷.

[که] در هر یک از صور وجودیه ظاهر است. آری؛ بیت:

سرِّ توحید زهر ذره عیان می گردد خرده بینی که بود واقفِ اسرار کجاست

و ایراد این کلام در صورت تعجب از برای دفع غوغای محجوبین است و در ضمن این نفی زعم ایشان است و اثبات قول موحّدین از اهل تحقیق که مشاهدهٔ وجود حق و ظهور آن در جمیع صور می کنند خواه در صورت کبش و خواه در صورت اسحاق —علیه السَّلام— و می گویند؛ بیت:

بی وجود تو هیچ بودی نیست بود آن تو است و ما نابود

لاجرم در اینجا نیابت از نفس خود به نفس خود است و نایب و منوب گفتن از ضیق عبارت. چنانکه مولانا —قدّس سرّه— می فرماید؛ بیت:

نی غلط گفتم که نایب یا منوب گردو پنداری قبیح آید نه خوب

لاجرم بدین اعتبار مساوات در مفادات حاصل باشد

ألم تدر أن الأمر فیه مرتب وفاء لأرباح ونقص لخسران؟

یعنی: نمی دانی که امرالهی در وجود و تنزل و ظهور او در همه مراتب مرتب است، کما قال اللّه تعالی: «خلق سبع سماوات و من الأرض مثلهنَّ یتنزّل الأمر بینهنَّ لتعلموا ان اللّه علی کلّ شیء [۱۰۱–ر] قدیر، و ان اللّه قد احاط بکل شیء علماً[۳]». و امر در وجود و نفسش مرتب و مرعی التناسب است؛ لاجرم فدا از شریف به خسیس و از حقیر به عظیم داده نمی شود. پس چاره نیست از تناسب میان کبش عظیم و میان این نبی کریم، از روی ذات و صفت.

پس قول او که می فرماید: «ألم تدر» تنبیه است مر طالب را که نگاه کند به نظر حق و در یابد که مناسبت ذاتیه در میان این دو آنست که هر یک از این دو مظهر ذات الهیه است و مناسبت صفاتیه تسلیم و انقیاد هر یکی مر حکم حق را.

پس بظهور پیوست که ظاهر در صورت کبشیه هموست که ظاهر شد در صورت اسحاقیه.

و تخصیص کبش به فدا از برای مناسبت است در انقیاد و تسلیم.

«وفاء» و «نقص» هر یکی خبر مبتدای محذوف است یعنی اتیان به فدا که صورت فدای نفس است، وفا است به عهد ازلی سابق از برای ارباح و اکمال مستعد، و عدم اتیان به فدا نقصان و خسران است؛ چه هر که وفا نکند به عهد

---

(۳) س ٦٥ ی ۱۲.

سابق ازلی بواسطه احتجاب به غواشی ظلمانیه،مقرّر شود نقص استعداد او، و محقّق گردد خسران سرمایه عمر و استعدادش لتضیعهما فیما هو فان.

و سرِّ این معنی و تحقیقش آنست که وصول بنده به حق سبحانه با وجود بقای انیّت او که موجب اثنینیت است ممکن نیست، لاجرم از افنای انیّتش چاره نباشد، زیرا که اقرار ازلی به ربوبیت حق ــسبحانه‌وتعالی ــ تمام نمی‌گردد مگر به عدم اشتراک ذاتاً و صفةً و وجوداً و فعلاً. لاجرم سالک مادام که افناءنکندذات خود را و آنچه مترتب است بدان، وفا به عهدِ سابق نکرده باشد. بیت:

تاتو نکنی قطع علایق ای دل	کی راه بری بسوی خالق ای دل
از هستی خویش تا نگردی فانی	وافی نشوی به عهد سابق ای دل

و حضرت الهی چون تکمیل خلیل خویش و فرزندش اراده کرد،به ذبح فرزندش ــ که در حقیقت افنای نفس اوست ــ بفرمود ، چون انقیاد و تسلیم از هر دو بظهور پیوست وفای عهداول و فنا که مقصود حق بود عزّ و جلّ، حاصل شد. لاجرم فدا فرستاد به[4] ذبح عظیم که در غایت انقیاد بود و تسلیم، تا مساوات درمفادات باشد.

فلا خلق أعلى من جماد وبعده نبات على قَدْرٍ يكون و أوزان

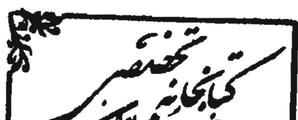
چون سرّ وجودی در کل مکونات ظاهر است و تفاوت و تفاضل واقع نمی‌شود مگر در مراتب؛ شیخ ــقدّس اللّه سرّه ــ به بیان این معنی متصدی شد که آنچه اقرب است به حق افضل است از غیرش، از برای قلّت وسائط در میان [۱۰۱ــپ] او و در میان مقام جمعی الهی، و از برای عدم تضاعف وجوه امکانیه. چه هر چه مترکب می‌گردد از امور ممکنه، متصف می‌شود به امکان هیأت اجتماعیه که، حاصل است او را، و به امکانات دیگر که لاحق می‌گردد او را.

پس تضاعف می‌یابد امکان و هر چه کثیر گردد در وی وجوه امکانات، زیاده شود بُعد او از واجب بالذات. قال اللّه تعالی: «لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم * ثمّ رددناه اسفل سافلین»[5].

لاجرم همچنانکه انسان بحسب تجرد از خواص ممکنات و ادای امانات مأخوذه از این ممکنات بحسب عبور بر مراتب و مقامات در هنگام نزول از عالم غیب به

(٤) قا: و + به.

(٥) س ٩٥ ی ٤ــ٥.



سوی عالم شهادت و به ترکِ تعشق بدین ممکنات و اِعراض از تعلقِ این موجودات متنزّه می شود از وجوه امکانات و نقایص آن. پس ظاهر می شود او را وجوبِ ذاتی که بحسب ذات و کمالات ذاتیه داشت، و از روی مرتبه مرتقی می شود به اعلی علیّین. همچنین واقف در مقام سفلی بواسطه تعشق بدانچه در هنگام نزول حاصل کرده است محبوس باشد در اسفل سافلین. ۵

و شک نیست که بسائط به حق اقرب است از مرکبات، بعد از آن معادن، و هما المراد ان بالجماد، بعد از آن نبات و بعد از آن حیوان.

و چون هر یکی از این ممکنات مظهر ذاتی است که منبع کمالات اوست پس همه موصوف باشند به دانستن ربّ خویش،و به ارواحِ خویش در باطن کاشف اند آنچه را به مراتب ایشان متعلق است اگر چه این علم و کشف از ایشان بظهور ۱۰ نمی پیوندد از برای عدم اعتدال که موجب ظهور تواند بود. چنانکه ظاهر می شود از انسان.

پس جماد و نبات بقدر منزله و مرتبه‌ای که ایشان راست عند اللّه کاشف و عالم اند، چنانکه بدان اشارت کرد که «علی قَدْرِ یکون و أوزان».

و «وزن» عبارت است از قَدْر و مرتبه. چنانکه می گویی: فلان را پیش ملک ۱۵ وزنی نیست، یعنی قدر و قیمتی ندارد.

وذوالحس بعد النبت والکل عارف	**بخلاقه کشفاً و إیضاح برهان**
وأما المسمّی آدما فمقید	**بعقل وفکر أوقلادة ایمان**

یعنی: بعد از بسائط و معادن و نبات اقرب به حق —سبحانه و تعالی— حیوان است، و از این جهت حق —سبحانه و تعالی— جمیع آنچه محتاج الیه است بدو عطا ۲۰ داد. قال اللّه تعالی: «اعطی کل شیء خلقه ثم هدی»[6]. [۱۰۲–ر]

و چون جمیع موجودات نزد اهل کشف حیّ است و عالم به ربِّ خویش؛ شیخ فرمود که: همه عارف به خلاق‌اند[7] و دانا بطریق کشف و علم اذواق که هنگام فطرت اولی روحانیت ایشان را حاصل است یا معرفت ایشان ما را معلوم است بطریق کشف، و هم به ایضاح برهان که عقل منوّر و شرع مطهر اعطای آن می کند از ادلّه که ۲۵ یکی از آن قول اوست سبحانه که: «سبّح للّه ما فی السّماوات و ما فی الارض»[8]. و

(٦) س ۲۰ ی ۵۰. (۸) س ۵۹ ی ۱.

(۷) قا: خلاقند.

دیگر قول او ــجلّ ذکره ــ: «وان من شیء الا یسبح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم»[٩].

و معلوم است که تسبیح متأتیٰ نمی‌شود مگر بعد از دانستن که او را پروردگاری است صاحب کمالات و منزّه از نقایصِ کونیّه.

و دیگر از آن ادلّه آنست که بخاری از ابوسعید خدری روایت می کند که رسول ــعلیه السّلام ــ می گفت: «اذا وضعت الجنازة فاحتملها الرجال علی اعناقهم فإن کانت صالحة قالت لامثالها قدمونی قدمونی، و ان کانت غیر صالحة قالت یا ویلها أین أین یذهبون بها یسمع صوتها کلّ شیء اِلّا الانسان و لو سمع الانسان لصعق».

و آنچه ترمذی روایت می کند از ابوامامه ــرضی الله عنه ــ که رسول الله ــ صلّی الله علیه و سلّم ــ گفت: «فضل العالم علی العابد کفضلی علی أدناکم»، بعد از آن فرمود: «ان الله و ملائکته و اهل السموات والأرض حتی النملة فی جحرها و حتی الحوت فی الماء لیصلّون علی معلّم النّاس»الخبر . و احادیث در این باب بسیار است.

و لهذا اشتران قربانی رسول الله ــصلّی الله علیه و سلّم ــ به سوی رسول مسارعت می کردند و با یکدیگر مسابقت می نمودند تا بیشتر شرف جانبازی در حضرت بی نیازی در یابند.

و عقل اگر چه از[١٠] ادراک این طور محجوب است امّا چون منوّر شود به نور الهی و در یابد سریان وجود را در موجوداتِ نامتناهی؛ هر آینه بداند که همه را از این موجودات نفسِ ناطقهٔ عالمهٔ سامعه هست که از عالم ملکوتی نصیبه اوست کما قال تعالی: «بیده ملکوت کلّ شیء»[١١]. امّابحسب کثرت وجوه امکانات از حق بعید و از عالم نوری غافل می گردد و به اندازهٔ قلّت وجوه امکانات نزدیک می شود به حضرت حق، و استفاضه کمالات می کند از جناب مطلق، و منوّر می گردد به انوارش، و اطلاع می یابد بر حقایق اسرارش.

و شک نیست که بسائط اقرب‌اند از مرکبات، بعد از آن معادن و بعد از آن نباتات، بعد از آن حیوان و بعد از آن [١٠٢ــپ] انسان ناقص.

---

(٩) س ١٧ ی ٤٤.

(١٠) قا: اگر به از.

(١١) س ٢٣ ی ٨٨.

امّا انسان کامل بواسطهٔ ظهور کمالات الهیه بر وی و اضمحلال رسوم بشر یت از وی و فنای ذات و صفاتش در ذات حق وزوال اثنینیت به سطوات تجلّیات جمال مطلق اشرف است از همه.

اینچنین انسان که نامش می برم تا قیامت من ز وصفش قاصرم

۵ **بذا قال سهل والمحقّق مثلنا لأنا و إیاهم بمنزل إحسان**

یعنی: سهل تستری قایل است به این قول که بسائط اقرب است به حق از مرکّبات. و بر این قول اتفاق دارد هر محقّق عارف باللّه که مثل ماست زیرا که ما و ارباب تحقیق همه در منزل احسانی ساکنیم. یعنی در مقام مشاهده عیانی واقفیم، و اظهار این معنی از برای شکر احسان پروردگار است نه از برای افتخار و اغترار.

۱۰ **فمن شهد الأمر الذی قد شهدته یقول بقولی فی خفاء و إعلان**

یعنی: هر که مشاهده حقایق نکند در غیب الهی. چنانکه من مشاهده کردم، و درنیابدامر را چنانکه من دریافتم هرآینه بی باکانه بدین قول قایل شود در سرّ و علانیه.

و لا تلتفت قولاً یخالف قولنا و لا تبذر السمراء فی أمر عمیان

۱۵ یعنی: التفات مکن به قول محجوبین از اهل نظر و مقلدان ایشان از اصحاب ظاهر که مطلع نیستند بر حقایق امور؛ اگر قول ایشان مخالف قول ما باشد و حِنطه سمراء را —یعنی قول حق را که غذای روحانی است— در ارضی استعداد کورانی که حق را در اشیاء نمی بینند و مشاهده در مظاهر نمی کنند مکار. بیت:

دلا تو شهد منه دردهان رنجوران حدیث چشم مگو با جماعت کوران

۲۰ اگرچه از رگ گردن به بنده نزدیک است خدای دور بود از بر خدا دوران

هم الصم و البکم الذین أتی بهم لأسماعنا المعصوم فی نص قرآن

پس ایشان در هنگام سماع ناشنوااند، و در اوان قول حق ناگویا، و در زمان مشاهدهٔ او نابینا؛ از آنکه حق —جلّت قدرته— ختم کرده است بر دلهای ایشان به عدم اعطای مشاهده و ادراک حق. چنانکه آورده معصوم —یعنی نبی ما صلّی اللّه علیه

۲۵ وسلّم— در حق ایشان از کلام مجید که: «صم بکم عمی فهم لا یعقلون»[12]. شعر:

اسرار خدا مگوی با عامی چند مشنو سخن سوز دل از خامی چند[۱۰۳-ر]

---

(۱۲) س ۲ ی ۱۷۱.

از کشف مگوی پیش محجوب که نیست انـعـام خـدا در خـور انـعـامی چند

أعلم أید نا اللّه و إیاک أن ابراهیم الخلیل علیه السَّلام قال لابنه: «إنی أری فی المنام أنی أذبحک» و المنام حضرة الخیال فلم یعبرها.

یعنی: ابراهیم خلیل علیه السَّلام من الملك الجلیل فرزند خود را گفت: درخواب چنان می دیدم که تراذبح می کردم و به تعبیر این منام قیام ننمود. منام حضرت مثال مقید است که مسمی است به خیال. و آنچه در این حضرت دیده می شود گاهی مطابق واقع باشد و گاهی نی، بلکه شاید که نفس ادراک کند معنیی را از معانی غیبیه، از طریقی که در میان او و حق واسطه نباشد. و می شاید که معنیی را از معانی منتقشه در الواح ارواح عالیه ادراک کند و او را صورتی پوشاند مثالیه که مناسب باشد آنچه را در حضرت خیال اوست از صور. پس در این صورت به تعبیر حاجت بود تا معلوم شود مراد از صورت مرئیه.

و ابراهیم از آن جهت به تعبیر منام قیام ننمود که انبیا و کمل اولیا اگر مشاهدهٔ امور در عالمِ مثالِ مطلق می کنند و هر چه در این عالم مشاهده کرده شود البته حق را موافق و واقع را مطابق بود. پس خلیل ـعلیه السَّلامـ پنداشت که مشاهده در این مشهد است لاجرم تعبیر نکرد یا این را از قبیل وحی انگاشت چنانکه بعضی انبیا را وحی به صورت منامات است. پس تصدیق رؤیای خود کرد.

و کان کبش ظهر فی صورة ابن ابراهیم فی المنام فصدَّق ابراهیم الرؤیا.

یعنی: مراد حق تعالی در نفسِ امر کبش مفدیٰ به بود و ظاهر شدن او در صورتِ اسحاق از برای مناسبت واقعه بینهما که آن اسلام است لوجه اللّه و انقیاد مر احکام اورا. امّا ابراهیم بواسطه تصدیق رؤیا مبادرت به قصد ذبح فرزند خویش کرد.

ففداه ربه من وَهم ابراهیم بالذبح العظیم الذی هو تعبیر رؤیاه عند اللّه و هو لایشعر.

پس فدا داد پروردگار او به ذبح عظیم از جهت وهمِ ابراهیم. یعنی حضرت الهی به فیض فضل نامتناهی اظهار مراد خویش کرد که ذبح عظیم بود که خیال ابراهیم به مشارکت وهم به صورت اسحاقش تصویر کرده بود، و عدم شعور ابراهیم بر مراد اللّه از جهت مسابقت ذهن او به سوی آنچه معتاد شده بود از [۱۰۲ـپ] رؤیت در عالم مثالی ناشی شد. و چون وهم را مدخل عظیم است در هر چه حالت منام مشاهده کرده می آید، چه وهم سلطان است در ادراک معانی جزئیه، شیخ ـقدّس اللّه سرّهـ «من وهم ابراهیم» گفت.

فالتجلی الصوری فی حضرة الخیال محتاج الی علم آخر یدرک به ما أراد اللّٰه تعالی بتلک الصورة.

پس تجلّی صوری در حضرت خیال محتاج است به علمی دیگر که بدان ادراک کرده شود که مراد حق از صورت مرئیه چیست. و این علم حاصل نمی‌شود مگر به انکشاف رقایق اسماءِ الهیه و اجتلای مناسبات در میان اسماء متعلقه به باطن، و میان اسمائی که داخل است در تحت حیطهٔ ظاهر؛ چه حضرت حق —سبحانه و تعالی— بی حکمت مناسبت معانی را اعطای صور نمی کند.

و امر بر آن نیست که محجوبان گمان می برند که خیال بطریق جزاف خلقِ صور می کند، و این را اضغاث احلام نام می نهند و تعبیر نمی کنند بلکه مصوّر، حق است از ورای حجاب خیال، وصدور آنچه مخالف حکمت باشد از او محال. لاجرم هر که شناسد مناسبات را که در میان صور و معانی اوست و ادراک کند مراتب نفوس را که صور در حضرت خیالات ایشان بحسب آن مراتب ظاهر می‌شود، هر آینه علم تعبیر را چنانکه می باید در یابد، و لهذا مختلف می گردد احکام صورت واحده به نسبت با اشخاص مختلفة المراتب، و این انکشاف حاصل نمی‌شود مگر به تجلّی الهی از حضرت اسم جامع در میان ظاهر و باطن.

ألا تری کیف قال رسول اللّٰه صلّی اللّٰه علیه و سلّم لأبی بکر فی تعبیر الرؤیا: «أصبت بعضاً و أخطأت بعضاً» فسأله أبوبکر أن یعرّفه ما أصاب فیه وما أخطأ فلم یفعل صلّی اللّٰه علیه وسلّم.

ایراد این کلام از برای استشهاد و استدلال است بر آنکه تجلّی صوری خیالی محتاج است به علمی که بدان علم ادراک مراد از صورت مرئیه توان کرد.

صاحب شرح السنة از ابن عباس —رضی اللّٰه عنهما— نقل می کند که گفت: ابوهریره —رضی اللّٰه عنه— تحدث می کرد که مردی آمد و رسول را —علیه السّلام— گفت که من شب ظله یعنی سحابه ای دیدم که از او روغن و عسل می بارید و خلق را می دیدم که به کفها از او می ستاندند. بعضی بیش و بعضی کم، و ریسمانی [۱۰٤—ر] دیدم از آسمان تا زمین آویخته، و چنان مشاهده کردم یا رسول اللّٰه که تو دست در آن ریسمان زدی و به سوی آسمان برآمدی، و بعد از تو دیگری بگرفت و برآمد، و بعد از او دیگری بگرفت و برآمد، و بعد از وی دیگری بگرفت و ریسمان منقطع شد و از برای او وصل کردند، پس او نیز برآمد. ابوبکر —رضی اللّٰه عنه— گفت: یا رسول

اللّه پدر و مادر من فدای تو باد، رخصت می دهی که تعبیر این رؤیا من بکنم. رسول
ــصلّی اللّه علیه و سلّم ــ اجازت داد، صدیق گفت: أماآن ظله، ظلهٔ اسلام است و
روغن و عسل دین،وحلاوت قرآن و خلق در اخذ حقایق و عرفان دقایق آن متفاوت
الدرجات. امّا سبب واصل از آسمان تا زمین حق است که تو برآنی یا رسول اللّه.
لاجرم تو آن را برگیری و خدای ترا عالی گرداند و بعد از تو دیگری و دیگری و دیگری ۵
بگیرد و برآید و بر ثالث منقطع شود. اما وصل کنند و او نیز برآید وگفت:بگوی یا
رسول الله که در این تعبیر صواب را در یافتم یا خطا کردم. رسول ــصلّی اللّه علیه و
سلّم ــ گفت: «اصبت بعضاً و اخطأت بعضاً». و ابوبکر سوگند داد که یا رسول اللّه
مرا خبردار ساز که خطای من در این تعبیر کدام است. رسول ــعلیه السّلام ــ گفت:
لا تقسم. و اشتغال به بیان نکرد و بر صحت این حدیث اتفاق هست. آری؛ بیت: ۱۰

در بــرِ دانـــاتــر از خــود دَمْ زدن هــســت کــار خــویش را بــر هــم زدن
گــر چه بــاشــد قــول تــوعــیــن صــواب آن خــطــا بــاشــد بــه نــزد ذولــبــاب

قال اللّه تعالى لابراهيم عليه السّلام حين ناداه: «أن يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا»
و ما قال له صَدقْتَ في الرؤيا أنه ابنک: لأنه ما عبرها بل أخذ بظاهر ما رأى، و
الرؤيا تطلب التعبير. ۱۵

و حضرت الهی در هنگام ندای ابراهیم گفت: ای ابراهیم تصدیق کردی
رؤیای خود را، و آنچه در خواب دیدی صادق شمردی. و نگفت که صادق بودی در
رؤیا. و نفرمود که آنچه دیدی که ذبح می کردی عین ِفرزند تو بود،از آنکه ابراهیم تعبیر
نکرد، و اخذ به ظاهر رؤیای خویش کرد و به تعبیرش محتاج ندید. حالانکه رؤیای
او حاجت به تعبیر داشت. ۲۰

و لذلک قال العزيز« إن كنتم للرؤيا تعبرون». و معنى التعبير الجواز من صورة ما
رآه الى أمرآخر.

و از برای معانی ظاهر در صور حسیّه که متنزل **[۱۰٤ــپ]** می شود از مرتبه
خیالیه، محتاج است به تعبیر،ملک مصر گفت: ای قوم ِجمع آمده! جوابِ خواب من
بدهید اگر تعبیر رؤیا می دانید. ۲۵

و تعبیر عبارت است از گذشتن صورت مرئی به امر دیگر که مقصود و مراد از
صورت مرئیه اوست.

و كانت [البقر] سنين في المحل والخصب.

یعنی: مراد از صورت بقرِ عجاف سالهای قحط و غَلاءبود، و مراد از بقرِ سمان سالهای خصب و سعت.

و لو صدق فی الرؤیا لذبح ابنه.

و اگر ابراهیم در رؤیا بی تأویل صادق بودی هر آینه ذبح فرزند خود کردی چنانکه در خواب دیده بود.

و اِنما صدّق الرؤیا فی أن ذلک عین ولده، وماکان عند الله إلا الذّبح العظیم فی صورة ولده.

و تصدیق نکرد ابراهیم —علیه السّلام— رؤیای خویش، مگر در این معنی که صورت مرئی را عین ولد خود پنداشت و قصد ذبح او کرد و نزد حق ذبح عظیم بود که در صورت ولد او نمود.

ففداه لماوقع فی ذهن ابراهیم —علیه السّلام—: ما هوفداء فی نفس الأمر.

پس حضرت الهی فدا داد ذبح عظیم را از برای آنچه در ذهن ابراهیم واقع شد از صورت پسر خویش. و در نفسِ امر این کبش فدای او نبود چه حق —سبحانه و تعالی— امر به ذبح ولد نکرده بود تا ذبح فدای او باشد.

فصوّر الحس الذّبح وصور الخیال إبن إبراهیم.

پس حس تصویر ذبح کرد که مراد الله بود، وخیال تصویر کرد ابن ابراهیم را، زیرا که مراد در صور خیالیه آن معانی است که بحسب مناسبت به آن صور ظاهر شده است نه نفس آن صورت.

فلورأی الکبش فی الخیال لعبّره بابنه أوبامر آخر.

پس اگر کبش دیدی در خیال، وخواب را محتاج به تعبیر دانستی هر آینه آن را تعبیر به پسر خود کردی یا به امر دیگر که از آن صورت مطلوب باشد.

ثم قال «إن هذا لهوالبلاء المبین» أی الاختبار المبین أی الظاهر یعنی الاختبار فی العلم: هل یعلم ما یقتضیه موطن الرؤیا من التعبیر أم لا؟ لأنه یعلم أن موطن الخیال یطلب التعبیر: فغفل فما وَفّی الموطن حقه، وصدّق الرؤیا لهذا السبب.

بعد از آن ابراهیم —علیه السّلام— گفت که این بلای مبین است یعنی آزمایش ظاهر که حق —سبحانه و تعالی— اختبار می کند تا روشن [۱۰۵—ر] شود که ابراهیم تعبیر را بر مقتضای موطن رؤیا می داند یا نی؟ از آنکه حق می داند که موطن خیال محتاج به تعبیر است. پس ابراهیم توفیه حق موطن نکرد و به تصدیق رؤیا قیام

نمود.

و اختیار حق ــسبحانه و تعالی ــ ابراهیم را از بهر آن بود که تعلیم کند و مطلع گرداند بر این معنی که معانی دائماً به صور حسیّه و مثالیّه ظاهر می گردد. لاجرم التفات به ظواهر آن صور نباید کرد بلکه به طلب مقصود از آن صور قیام باید نمود تا به ظواهر اشیاء از بواطنش محجوب نباشد، تا علم باطن و حقیقت از او فایت نشود و ۵ خصوصاً علم تعبیر که سالکان را در باب سلوک انتفاع از اوست، و همچنین جمیع ابتلاءآت از جهت تکمیل و رفع درجات است.

كما فعل تقی بن مخلد الامام صاحب المسند، سمع فی الخبر الذی ثبت عنده أنه عليه السَّلام قال: «من رآنی فی النوم فقد رآنی فی اليقظة فإن الشيطان لايتمثل على صورتی» فرآه تقی بن مخلد وسقاه النبی ــصلّى اللّه عليه وسلّم ــ فی هذه ١٠ الرؤيا لبناً فصدّق تقیٌّ بن مخلد رؤياه فاستقاء فقاء لبناً. ولو عبَّر رؤياه لكان ذلك اللبن علماً. فحرمه اللّه علماً كثيراً على قدر ماشرب. ألا ترى رسول اللّه ــصلّى اللّه عليه وسلّم ــ أتى فی المنام بقدح لبن؛ «فشربته حتى خرج الرِّی من أظافيری ثم أعطيت فضلی عمر». قيل ما أوَّلته يا رسول اللّه؟ قال العلم، وما تركه لبناً على صورة ما رآه لعلمه بموطن الرؤيا وما تقتضيه من التعبير. ١٥

چنانکه‌امام امجد صاحب مسند تقی بن مخلد شنیده بود در خبری که ثابت است نزد او که رسول ــعلیه السَّلام ــ گفت که: هر که مرا در خواب ببیند همان است که در بیداری دیده است؛ چه شیطان بر صورت من متمثل نمی تواند شد. پس در خواب دید که رسول ــعلیه السَّلام ــ او را شیر داد و او بخورد. پس رؤیا را تصدیق کرد بی تعبیر و شیرقی کرد. پس اگر تعبیر کردی آن شیر علم بودی. پس حق تعالی او ٢٠ را محروم گردانید از علم بسیار بر قدر آنچه از شیر خورده بود. نمی بینی که‌رسول‌را ــعلیه السَّلام ــ در خواب قدحی شیر آوردند، گفت: خوردم و آنچه باقی ماند به عمر دادم رضی ا للّه عنه. گفتند: چه تأویل کردی یا رسول اللّه. گفت: علم تأویل کردم.

پس چون می‌دانست که رؤیا محتاج تعبیر است و بر موطن رؤیا و بر مقتضای تعبیر اطلاع داشت بر آن صورت [١٠٥ــپ] که دیده بود اقتصار نکرد. ٢٥

وقد نُعلم أن صورة النبی ــصلّى اللّه عليه وسلّم ــ التی شاهدها الحس أنها فی المدينة مدفونة، وأن صورة روحه ولطيفته ما شاهدها أحدٌ من أحدٍ ولا من نفسه.

ومعلوم است که صورت نبی ــعلیه السَّلام ــ که حس او را مشاهده کرده بود

مدفون است در مدینه. و صورت روح او را و لطیفه او را هیچ احدی مشاهده نکرده است نه در خود و نه در دیگری؛ چه روح او —علیه السّلام— أبو الأرواح است و ولد سرِّ پدر خویش. و لطیفه و حقیقت او ساری است در جمیع ارواح. پس چنانکه هیچ احدی قادر نیست بر مشاهده صورت روح او —علیه السّلام— همچنین قادر نیست بر شهود این صورتِ روحانیه که سرِّ روح نبی است علیه السّلام در نفس خود و در دیگری. و لهذا گفت:

کل روح بهذه المثابة.

یعنی: هر روحی در حکم مشاهده بدین مثابت است.

فتتجسد له روح النبی فی المنام بصورة جسده کما مات علیه لایخرم منه شیء. فهو محمد صلّی اللّه علیه و سلّم المرئی من حیث روحه فی صورة جسدیة تشبه المدفونة.

پس متجسّد می‌شود روح نبی —علیه الصلوة و السّلام— در منام به صورت جسدیّه. یعنی مثالیه که مشابه صورت مدفونه [است].

لایمکن للشیطان أن یتصور بصورة جسده صلّی اللّه علیه و سلّم عصمة من اللّه فی حق الرائی.

و شیطان امکان آن ندارد که به صورت جسد رسول —علیه السّلام— متمثل شود از برای تعظیم شأنِ نبی —صلّی اللّه علیه و سلّم— و از برای عصمت الهی در حق رائی.

و لهذا من رآه بهذه الصورة یأخذ عنه جمیع ما یأمره أو ینهاه عنه أو یخبره کما کان یأخذ عنه فی الحیاة الدنیا من الأحکام علی حسب مایکون منه اللفظ الدال علیه من نص أو ظاهر أو مجمل أو ما کان.

و از این است که هر که رسول را —علیه السّلام— بدین صورت بیند اخذ کند از رسول —علیه السّلام— جمیع آنچه رسول او را بدان امر کند یا نهی کند یا اخبار کند. چنانکه اخذ می کرد از او در حیاتِ دنیا از احکام بحسبِ آنچه لفظ بر آن دلالت کند خواه نص باشد یا ظاهر یا مجمل یا غیر این بی تعبیر و تغییر در معانی **[۱۰٦—ر]** این الفاظ که از او —علیه السّلام— صادر شود.

فإن أعطاه شیئاً فإن ذلک الشیء هو الذی یدخله التعبیر، فإن خرج فی الحس کما کان فی الخیال فتلک رؤیا لاتعبیر لها. و بهذا القدر و علیه اعتمد ابراهیم علیه

السّلام وتقی بن مخلد.

پس اگر رسول ــعلیه السّلام ــ کسی را در منام او چیزی بدهد تعبیر در آن چیز داخل شود. پس اگر آن چیز در حس چنان باشد که در خیال است آن رؤیا به تعبیر محتاج نباشد. و بر این قدر از رؤیا اعتماد کرد ابراهیم خلیل ــعلیه السّلام ــ و تقی بن مخلد. امّا چون ابراهیم در کنف عصمت حق بود اورا ازذبح ولد نگاه داشت به ۵ خلاف ابن مخلد که قی بر او گماشت تا به سمتِ حرمان از علم کثیر موسوم گشت.

و لماکان للرؤیا هذان الوجهان، و علمنا اللّه: فیما فعل بابراهیم و ما قال له، الأدب لما یعطیه مقام النبوة، عَلِمْنَا فی رؤیتنا الحق تعالی فی صورة یردها الدلیل العقلی أن نعبِّر تلک الصورة بالحق المشروع إما فی حق حال الرائی أو المکان الذی رآه فیه أوهما معاً. و إن لم یردها الدلیل العقلی أبقیناها علی ما رأیناها کما ۱۰ نری الحق فی الآخرة سواء.

و چون رؤیا را دو وجه است تعبیر و ابقاء برحال خود و حضرت الهی به فیض فضل نامتناهی در معامله [ای] که باخلیل خود ابراهیم بتقدیم رسانید از ابتلاء وفداء و خطاب او به قول «قد صدقت الرؤیا[۱۳]» که متضمن تعبیر است به عدم تعبیر ما را تعلیم ۱۵ ادب کرد و بیاموخت که اگر حق ــسبحانه و تعالی ــ را در صورتی ببینیم از صور مثالیه یا حسّیه که دلیل عقلی معبّر شرعا او را ردّ کند، واجب شود که آن صورت که موجب نقصان است تعبیر کرده شود به صورت کمالیه که شرع بدان وارد است. چنانکه در حدیث آمده است که حق ــسبحانه و تعالی ــ تجلّی کند در روز قیامت به صورت نقصان، پس انکارش کنند، پس متحول شود و تجلّی کند به صورت کمال و عظمت، ۲۰ لاجرم قبول سازند و به سجدهٔ او پردازند.و این تغییر و تبدیل گاهی از روی نظر به حال رائی و مرتبه و مقام او باشد، و گاهی به اعتبار مرتبه و قدر مرئی، و گاه به اعتبار هر دو، و گاهی به اعتبار فضل زمان چون یوم جمعه **ولیلة القدر[۱٤]،وگاهی به** ملاحظه فضل مکان **[۱۰٦ــپ]** چون اماکن متبرکه و اراضی مقدسه، و گاه مراعات همهٔ این امور کرده آید. و لهذا یک رؤیا را به نسبت با دو کس تعبیر مختلف باشد.

۲۵ و اگر دلیل عقلی ردّ نکند به اینکه تجلّی در صورت نور یه باشد بر آن صورت که دیده باشیم ابقا کنیم چنانکه حق ــسبحانه و تعالی ــ در آخرت بحسب

---

(۱۳) س ۳۷ ی ۱۰۵.

(۱٤) قا: لیله قدر.

استعدادات متجلّیٰ له تجلّی می کند در صور انوار مختلفة الالوان.

و بباید دانست که رد و انکار واقع نمی شود مگر در تجلّیات الهیه. از آنکه حق گاهی تجلّی می کند به صفات سلبیه. پس قبول می کند آن را عقول؛ چه از شأن عقول تسبیح است و تنزیه از هر چه در او شائبه نقصان است و تشبیه. و انکار می کند او را ازهرکه غیر مجرّد است چون وهم و نفس منطبعه و قوای آن؛ چه از شأن ایشان ادراک حق است در مقام تشبیه و صور حسیّه.

و گاهی تجلّی کند به صفات ثبوتیه. لاجرم قبول کند او را قلوب و نفوس مجرّده؛ چه ایشان از روی تعلق به اجسام مشبّه‌اند و به اعتبار تجرد منزّه، و انکار کند او را عقول مجرّده، از برای عدم اعطای شأن او صور حسیّه را، بلکه انکار این صفات نیز کند به اصالت. و در این تجلّی گاهی حق متجلّی می شود به صور کمالیه، چون سمع و بصر و ادراک و غیر آن. و گاهی متجلّی می شود به صور ناقصه از صور اکوان، چون مرض و احتیاج و فقر. چنانکه حق سبحانه از نفس خود به لسان حبیب خویش خبر داد: «مرضت فلم تعدنی و استطعمت فلم تطعمنی». و در فرقان حمید می فرماید: «من ذا الذی یقرض اللّه قرضاً حسناً[14]» و امثال این.

پس قبول می کنند آن را عارفان که شناسای مظاهر حق‌اند، و می گویند؛ بیت:

چه پادشاست که از خاک پادشا سازد ... برای یک دو گدا خویشتن گدا سازد
«باقرضوااللّه» کُدْیَه کند چومسکینان ... که تا ترا بدهد مال و متکا سازد

و مؤمنان محجوب انکار می کنند از برای رسوخ این معنی در اعتقاد ایشان که حق —سبحانه و تعالی— متنزل نمی شود از مقام کمالی. پس هر یک از ایشان قبول می کند آنچه را لایق شأن اوست از تجلّیات الهیه، و ردّ می کند آنچه را شأن او معطی آن نیست.

امّا انسان کامل آنست که قبول کند حق را در جمیع تجلیاتش، و او را بشناسد در جمیع مظاهر اسماء و صفاتش، و گوید؛ بیت:

در مذهب اهل کشف و ارباب شهود ... عالم همه نیست جز تفاصیل وجود
چندین صورار چه ظاهراروی نمود [۱۰۷–ر] ... چون در نگری نیست بجز یک موجود

(۱٤) س ۲ ی ۲٤۵.

و چون عقول ضعیفه عاجز است از ادراک تجلّیات الهیه در همه مواطن و مقامات و نفوس ابیه از سر طغیان غافل از تعظیم شعایر حضرت رفیع الدرجات؛ شیخ ایجاب کرد اسناد صور کمالیه را به سوی حق، و ردّ می کند آنچه را موجب نقصان است از او، با آنکه متجلّی در هر چیز و از هر جهت اوست، آری؛ شعر:

تجلّی لی المحبوب من کلّ وجهة　　فشاهدته من کل **عین و صورة**　　۵
هر نقش که بر تختهٔ هستی پیداست　　آن صورت آن کس است کین نقش آراست
دریای کهن چو برزند موجی نو　　موجش خوانند و در حقیقت دریاست

فللواحد الرحمن فی کل موطن　　من الصور ما یخفی و ماهو ظاهر

چون شیخ ــ قدّس الله سرّه ــ بیان کرد که حق ــ سبحانه و تعالی ــ متجلّی است به صوری که شرع و عقل، هر دو، آن را قبول می کنند، وهم متجلّی می شود به صوری که این هر دو یا یکی آن را قبول نمی کنند. بناء ذکر[15] کرد که واحد رحمان را صوری است بحسب مقاماتش، و آن صور را بحسب ظهور و خفا مراتب بسیار است. لاجرم بعضی از او ظاهر است در حس، و بعضی غیر ظاهر در وی؛ ولکن ظاهر است درعالم مثال به نسبت با کسی که غشاوهٔ عما از بصر بصیرت او منکشف شده باشد. و بعضی ظاهر است در حس و مثال و هم در عقل، چون علوم و معارف الهیه که لبیب فطن ادراک آن با صور عقلیه از ورای ستر می کند. و بعضی از عقل خفی است و نزد قلب، ظاهر بطریق وجدان نه به صور مثالیه که مطابق صور خارجیه باشد بلکه به صور نوریه. لاجرم عارف این مواطن در مخاطبه حق از سر مشاهده گوید؛ بیت:

تو‌ئی ظاهر و کس نشانت ندید　　توئی حاضر و انس و جانت ندید
نهانی و اندر نهانی عیان　　عیانی و اندر عیانی نهان　　۲۰
تو از جمله پاکی و جمله توئی　　نبینند مگر چشم احول دوئی

و إن قلت هذا الحق قدتک صادقاً

و إن قلت أمراً آخراً أنت عابر

پس اگر به اعتبار وحدت ظاهر یا مظهر یا به ملاحظه ظاهر فقط حکم کنی که مشهود حق است صادق باشی؛ چه اوست که به این مظهر ظاهر شده است. لاجرم، بیت:　　۲۵

---

(۱۵) قا: تغنصب + ذکر.

چون تـو دانـای وحـدت او یـی	از توزیبا بوداگر گویی[۱۰۷-پ]
که جهان ظاهراست ومظهر دوست	طرفه‌تر اینکه **عین** مظهراوست

و اگر اعتبار وحدت ظاهر با مظهر نکنی و به ملاحظه امتیاز بینهما حکم کنی که مرئی غیر حق است، هم صادق باشی، و مجاوز و عابر از صور مرئیه ثبوتی؛ یعنی ظاهر در این مظاهر.

وما حکمه فی موطن دون موطن و لکنه بالحق للخلق سافر

یعنی: حکم منحصر نیست در موطنی و مقامی، بلکه حکم او ساری است در جمیع مواطن و مقامات بحسب سریان ذات در موجودات.غایة ما فی الباب احکام او مختلف گردد به **اختلاف مواطن ولیکن حکم او به سبب ظهورحق** در خلق ظاهر است. لاجرم مشاهدِ این حال در مخاطبه ذوالجلال گوید؛ بیت:

ای گشاده درِ خزانهٔ جود	یافته کاینات از تو وجود
می کنی جلوه‌های حسن و جمال	در لباس وجود هر موجود

و چون نظر بالاتر کند، گوید:

در جلا بینیبِ صورت ومعنی	نیست غیر از توشاهد و مشهود

اذا ما تجلی للعیون ترده عقول ببرهان علیه تثابر

یعنی: هرگاه که تجلّی کند حق در صورتِ مثالیه یا حسیّه، **عقول** محجوبه او را ردّ کند بواسطه آنکه **عقول** دائماً مشتغل است به تنزیه حق به براهینِ عقلیه که بر آن مثابرت و مواظبت می نماید، و اگر چه عقل تنزیه حق می کند از تشبیه، ولکن در عینِ تنزیه به مجردات تشبیه می کند و نمی داند که حق تعالی منزّه است از تنزیه و تشبیه بحسب ذاتش و موصوف به این هر دو در مراتبِ اسماء و صفاتش.

ویُقْبَل فی مجلیَ العقول وفی الذی یسمی خیالاً والصحیح النواظر

یعنی: قبول کرده می شود حق نزد اهل کشف و شهود در مجلای عقول، یعنی در مقام تنزیه و در مجلای مثالی که مسمّی است به خیال، از آنکه این طایفه جامع اند در میان تنزیه و تشبیه، و دادِ هر مقامی را چنانکه می باید داده، زیرا که صحیح آنست که نواظر مشاهدهٔ آن می کنند از مجالی حق، کما قال تعالی فی اهل الآخرة: «وجوه یومئذ ناضرة الی ربّها ناظرة»[۱۶] زیرا که درجهٔ عین الیقین اعلی است از مرتبهٔ علم الیقین.

---

(۱۶) س ۷۵ ی ۲۲.

یقول أبو یزید فی هذا المقام لو أن العرش و ما حواه مائة ألف ألف مرة فی زاویة من زوایا قلب العارف مالعارف ما أحس بها[17].

یعنی: با یزید ــقدّس اللّه سرّه ــ در مقامِ [۱۰۸ــر] قلبی از سعتِ دل خود چنین خبر داد که اگر عرش و آنچه در اوست صد هزار هزار بار در گوشهٔ دل عارف آید احساس آن نکند. ۵

و هذا وسع أبی یزید فی عالم الأجسام.

یعنی: این **گنجائی دل ابو یز یداست درعالم** اجسام، نه آنکه این کلام بیان سعتِ مرتبهٔ قلب باشد در غایت کمال. و لهذا شیخ ــقدّس اللّه سرّه ــ می گوید:

بل أقول لو أن ما لایتناهی وجوده یقدّر انتهاء وجوده مع العین الموجدة له فی زاویة من زوایا قلب العارف ما أحس بذلک فی علمه. ۱۰

یعنی: من می گویم که اگر آنچه متناهی نیست وجود او از عالم ارواح با همهٔ اجسام تقدیر کرده شود انتهای وجود او با عین موجده‌اش ــیعنی با جوهری که سرمایه وجود سماوات و ارض است ــ در زاو یه‌ای از زوایای دل عارف آید در علم خود احساس آن نکند از برای آنکه حق ــسبحانه و تعالی ــ تجلّی کرده است مر این دل را به اسم واسع و علیمِ محیط به کلّ شیء؛ لاجرم احاطه جمیع ممکنات تواند کردن. بیت: ۱۵

آنچنان گنج که در **عرش نگنجید حسین** دیده بگشای که در کنج سو یدا بینی

اما عدم احساس دل بدانچه در اوست از جهت اشتغال است به مبدع این اشیاء، بل از برای فنای این اشیاء در حق و اضمحلال و تلاشی این همه در وجود مطلق نزد نظر دل این عارف. ۲۰

و این عدم احساس نه از برای فنای قلب است از آنکه تجلّی به وحدت و قهر است که موجب فنا است. و این قلب **موجب مجلای اسم واسع و علیم نه واحد قهار است** و معلوم است که دل را با این **گنجائی بعد** از فنای اوست در حق و بقای او بار دیگر به وجود مطلق. پس دیگر باره محل طر یان فنا نباشد.

فإنه قد ثبت أن القلب وسع الحق و مع ذلک ما اتصف بالری فلو امتلا ارتوی. ۲۵

بر طر یق اقامتِ دلیل می گوید که به حکم «لایسعنی ارضی و لا سمائی ولکن یسعنی قلب عبدی التقیّ النقیّ الوادع» ثابت شد که دل گنجای حق است. و

(۱۷) پا: به.

لهذا قیل فی مخاطبته. بیت:

گرچه در عالم نمی گنجی ز روی کبریا   لیک در کنج دل اشکستگان جا کرده[ای]
ای منزه از مکان وای مبرا از محل   تا چه گنجی کاندرین ویرانه مأوا کرده‌ای

و با وجود این متصف به سیرابی نیست، و هر آینه اگر ممتلی شدی سیراب گشتی،
۵ آری؛ بیت: [۱۰۸–پ]

ریگ زآب سیر شد من نشدم زهی زهی   لایق این کمان من نیست در این جهان زهی
بحر کمینه جرعه ام، کوه کمینه لقمه ام   من چه نهنگم ای خدا باز نما مرا رهی

و عدم ارتوی از آنست که حق –سبحانه و تعالی– بر دل عارف با جمیع اسماء و صفات خویش دفعةً تجلّی نمی کند بلکه در هر آنی تجلّی می کند به اسمی
۱۰ از اسماء و صفتی از صفات. و هر یک از این تجلّیات دل را آماده می سازد از برای تجلّی دیگر. و دل بحسب استعدادش، طلب می کند از حق تجلّیی، ورای آن تجلّی اوّل. فلهذا ابداً سیراب نمی شود.

و قد قال ذلک أبو یزید.

و این سخن است که با یزید –قدّس الله سرّه– بدین ایضاح نمود در جواب
۱۵ یحیی بن معاذ رازی که به سوی با یزید –رحمهما الله– نوشته بود که: «انی سکرت من کثرة ما شربت من محبته».

چندان خوردم زجام عشقش که اگر   یک جرعه از ین بیش خورم نیست شوم

با یزید در جواب نوشت که غیر تو دریاهای سماوات و ارض به یک دم در می کشند و هنوز لب تشنه اند. و لهذا؛ بیت:

۲۰ من چون ریگم[18] غم تو چون آب خورم   هر چند همی بیش خورم تشنه ترم

عَجِبْتُ لِمَن یقول ذکرت ربّی   وَ هل انسی فاذکر ما نَسِیت
شَرِبْتُ الحبَّ کأساً بعدَ کأسٍ   فما نَفِدَ الشَّرابُ وَلارَوِیتُ

و شاید که «ذلک» اشارت باشد به قول با یزید که فرمود: «لو ان العرش و ماحواه» الی آخره. چه این کلام نیز متضمن عدم ارتوی است.

۲۵ **و لقد نبهنا علی هذا المقام بقولنا.**

و ما نیز تنبیه کردیم بر این مقام به قول خویش که فرمودیم:

---

(۱۸) کذا فی النسخ: حور یکم.

یا خالق الأشیاء فی نفسه　　أنت لما تخلقه جامع

یعنی: ای آفریننده اشیاء در علم خود که آن عین ذات است در مقام احدیت، بعد از آن در ظاهریت وجود خود که مسمّی است به وجود عینی، هر چه را آفریده‌ای، توئی جامع آنچه همه در علم و عین تو اند.

تخلق ما لاینتهی کونه　　فیك فأنت الضیق الواسع ۵

یعنی: می‌آفرینی در خود آنچه بود او را نهایت. پس تو به تنگ آرنده [ای]، چه هیچ احدی را وجود نمی‌مانَد نزدِ ظهورِ وجودِ تو.

پس «ضیق» به معنی ضایق باشد. یا معنی آن باشد که تو ضیقی؛ به اعتبار ظهور تو در موجودات مقیّده، و تو واسعی؛ زیرا که در علم و ذات تو که محیط کل است همه موجودات را گنجایی هست. یا واسعی بحسب **[۱۰۹ــر]** ظهور در مظهر قلبی که ۱۰ او را سعتِ احاطه آنچه بر او متجلی شود هست.

لو أن ما قد خلق اللّه مالا * ح بقلبی فجره الساطع

یعنی همهٔ آنچه خدای ــجلّت قدرته ــ آفریده است اگر در دل من باشد فجر ساطع و نور لامع او در جنب نور دل و صفای باطن من ظاهر نشود.

من وسع اللّه فما ضاق عن　　خلق فکیف الأمر یا سامع؟ ۱۵

یعنی: هر که را سعتِ احاطت حق باشد با اسماء و کمالاتش، هر آینه از احاطه خلق به تنگ نیاید، چه حق است که متعین و ظاهر شده است در مظاهر خلقیه بحسب تجلّیات اسماء و صفات. پس چون خلق از وجهی عین حق است، پس هر که را گنجایی حق باشد گنجایی همه خلق تواند بود.

بالوهم یخلق کل انسان فی قوة خیالیه مالا وجود له إلا فیها، وهذا هو الأمر العام. ۲۰
والعارف یخلق بالهمة مایکون له وجود من خارج محل الهمة.

چون کلام شیخ ــقدّس اللّه سرّهــ در عالم مثال بود، و آن مقید است و مطلق. و مقید عبارت از خیال انسانی، و خیال متأثر می‌شود از عقول سماویه و نفوس ناطقه که مدرک معانی کلیه و جزئیه است. پس ظاهر می‌شود خیال را صورتی مناسب مر این معانی را. و گاهی متأثر می‌شود از قوای وهمیه که مدرک معانی جزئیه ۲۵ است و بس.

پس ظاهر می‌شود صورتی مناسب آن معانی جزئیه. و این ثانی گاهی سبب سوءمزاج دماغ باشد و گاهی بحسب توجه نفس به قوتِ وَهمیه به سوی ایجاد صورتی از

صور، چون کسی که محبوب غایب خویش را تخیل می کند تخیلی قوی؛ لاجرم صورت محبوب در خیالش ظاهر می شود تا مشاهدهٔ محبوب خویش می کند.

و این امر عام است که عارفِ به حقایق از خواص و غیرِ او از عوام بر این قادر است. شیخ —قدّس سرّه— این معنی را در این مقام ذکر کرد و تنبیه بیّنه بتقدیم رسانید که عارف به همت و توجه خویش و به قصد قوتِ روحانیّت صوری می آفریند خارج از خیال که موجود باشد در اعیان خارجیه، چنانکه از بُدَلا مشهور است که در آنِ واحد در اماکن مختلفه حاضر می شوند و به قضاء حوایج عباد اللّه قیام می نمایند.

پس مراد از عارف، اینجا کاملِ متصرّف است در وجود، نه عارفِ حقایق و صور آن. و بدین عبارت که شیخ —قدّس اللّه سرّه— فرمود که «مایکون **[۱۰۹—پ]** له وجود من خارج محل الهمة»، احتراز حاصل شد از علم سیمیا و شعبده؛ چه ایشان نیز اظهار می کنند صوری را که خارج است از خیالات ایشان؛ اما از محل همت که خیال است بیرون نیست، چه ظهور آن صور در خیالات حاضران است به تصرف اهل سیمیا در وی، و از عارف متمکن در تصرف اگر چه در شهادت و غیب صور موجودات عینیه و صور روحانیه به ظهور آید باید که اسناد خلق به مخلوق نکنی بلکه بتحقیق بشناسی که خالق علی الحقیقه حق است در مقام تفصیلی خویش، چنانکه در مقام جمعی خالق اوست امّا؛ بیت:

نسبت فعل و اقتدار به ما — هم از آن روی بود کو ما شد

«فتبارک اللّه احسن الخالقین[19]».

ولکن لا تزال الهمة تحفظه. و لا یئودها حفظه، أی حفظ ما خلقته. فمتی طرأ علی العارف غفلة عن حفظ ما خلق عُدِمَ ذلک المخلوق؛ إلا أن یکون العارف قد ضبط جمیع الحضرات و هو لایغفل مطلقاً، بل لابدّ من حضرة یشهدها. فإذا خلق العارف بهمته ما خلق وله هذه الإحاطة ظهر ذلک الخلق بصورته فی کل حضرة، وصارت الصور یحفظ بعضها بعضاً. فإذا غفل العارف عن حضرة ما أو عن حضرات و هو شاهد حضرة ما من الحضرات، حافظ لما فیها من صورة خلقه، انحفظت جمیع الصور بحفظه تلک الصورة الواحدة فی الحضرة التی ما غفل عنها.

ولکن زایل نمی شود همت عارف ازمحافظت آن مخلوق، و بر همت او گران نمی آید حفظش. پس هر گاه که عارف غافل شود از حفظ مخلوقش، منعدم گردد آن

(۱۹) س ۲۳ ی ۱٤.

مخلوق از برای انعدام مخلوق به انعدام علّتش، مگر که عارف ضبط کرده باشد جمیع حضرات را اعنی حضرات خمسه کلیه، که عالم معانی و اعیان ثابته است و عالم ارواح و عالم مثال و عالم شهادت و عالم انسانِ کامل که جامع جمیع این عوالم است.

و می‌شاید که مراد از «حضرات» حضراتِ علویهٔ سماویه و سفلیهٔ ارضیه باشد و غیر آن از عناصر، و طریان غفلت بر عارف مطلقاً متصور نیست بلکه از حضور او ۵ در حضرتی چاره نیست.

پس اگر عارف به همت خویش خلق کند و او را احاطه حضرات باشد ظاهر شود آن مخلوق بر صورت خویش در هر حضرتی، و صور بعضی، بعضی را حفظ کنند.

و اگر غافل [۱۱۰-ر] **شود عارف** از حضرتی یا از حضرات، اما شاهد بود حضرتی را، و محافظ باشد آنچه را از صور خلق او در آن حضرت است متحفّظ شود ۱۰ جمیع صور این مخلوق درحضرات دیگر به حفظ این یک صورت که در این حضرت بواسطه عدم غفلت به محافظتش قیام نموده است؛ چه آنچه حاصل می‌شود در وجود خارجی، چاره نیست که او را صورتی باشد اوّلاً در حضرت علمیه ثمّ العقلیّة ثمّ اللوحیّة ثمّ السماویّة ثمّ العنصریّة و مانزل منها.

پس اگر همت او نگاه دارد این صورت را در حضرتی از حضرات علویه، ۱۵ متحفظ شود این صورت در حضرات سفلیه؛ چه صور حضرات علویه روح صور سفلیه است.

و اگر نگاه دارد این صورت را در حضرات سفلیه، هم متحفظ شود در غیر آنچه وجود معلول مستلزم وجود علت اوست و وجودِ صورت دلیل وجودِ معنی است.

لأن الغفله ما تعم قط لا فی العموم ولا فی الخصوص. ۲۰

یعنی: غفلت هرگز عام نمی‌تواند بود نه در عموم خلایق و نه در خصوص ایشان، چه ایشان را چاره نیست به امری از امور که مظهری از مظاهر اسماءالهیه است غایة ما فی الباب عارف می‌شناسد که جمیع امور مجالی و مظاهر حق است، و غیر عارف شناسای این نیست و ممکن نیست که غفلت عام باشد به حیثیتی که انسان مشتغل نباشد به حضرتی از حضرات حق سبحانه و تعالی. ۲۵

وقد أوضحت هنا سراً لم یزل أهل اللّه یغارون علی مثل هذا أن یظهر[۲۰].

(۲۰) پا، قا: علیه من یظهر.

یعنی: در این مقام به ایضاح سرّی قیام نمودم که اهل اللّه بر اظهار [آن] غیرت می‌بردند. و آن سرّ ایجاد عبد است به همت خود امری را و حفظ او در حالت عدم غفلت.

لما فیه من رد دعواهم أنهم الحق؛ فإن الحق لایغفل والعبد لابد له أن یغفل عن شیء دون شیء. فمن حیث الحفظ لما خلق له أن یقول «أنا الحق»، و لکن ما حفظه لها حفظ الحقز و قد بینا الفرق. ۵

یعنی: غیرت اهل اللّه بر اظهار این سرّ از برای آنست که در افشای این سرّ ردِّ دعـوی ایشان است که متحقق‌اند به حق و فانی در وی به فنای جهت عبودیت ایشان در جهت ربوبیت. چه حق منزه است از طریان غفلت و عبد از وصمت غفلت خالی نیست. پس از روی ایجاد و حفظ تواند که «أنا الحق» گوید از آنکه خالق و حافظ ۱۰ حق است، و چون همیشه عبد متمیّز است ازرب،بیان فرق کرد به اینکه حفظ بنده چون حفظ حق نیست چه بنده را غفلت از بعض حضرات طاری می‌شود. لاجرم به نسبت [۱۱۰- پ] با این حضرات حفظ او بصورت مخلوقه بطریق تضمن و تبعیت باشد بخلاف حفظ حق که او را دائماً حضور در جمیع حضرات هست اذ لایشغله شأن عن شأن. پس فرق در میان دو حفظ ظاهر باشد. ۱۵

و من حیث ما غفل عن صورة ما و حضرتها فقد تمیز العبد من الحق. ولابد أن یتمیز مع بقاء الحفظ لجمیع الصور بحفظه صورة واحدة منها فی الحضرة التی ما غفل عنها. فهذا حفظ بالتضمن.

و از روی غفلت از این صورت ثابته در حضرتی از حضرات وهم از حضرتش، ۲۰ متمیّز می‌گردد عبد از حق؛ لاجرم اگر چه به سبب حفظ عبد آن صورت را در حضرتی جمیع صور در حضرات دیگر محفوظ ماند اما حفظ سایر صور به تضمّن باشد.

وحفظ الحق ما خلق لیس کذلک بل حفظه لکل صورة علی التعیین.

و حفظ حق مخلوقش را چنین نیست بلکه حفظ او هر صورت را بر طریق تعیین است.

و هذه مسألة أخبرت أنه ما سطرها أحد فی کتاب لا أنا ولا غیری إلا فی هذا الکتاب: فهی یتیمة الدهر و فریدته. فأیاک أن تغفل عنها. ۲۵

و این مسئله است که مرا در کشف خبردار ساختند که در هیچ کتابی هیچ احدی این را ننوشته است نه من و نه غیر من، مگر که در این کتاب. پس او یتیمهٔ وقت

و فریدهٔ عصر است. پس نشاید که از این مسئله و از حقیقتش غافل باشی. بیت:

این شنیدی مو به مو یت گوش باد آب حیوان است خوردی نوش باد

فإن تلک الحضرة التی یبقی لک الحضور فیها مع الصورة، مثلها مثل الکتاب الذی قال الله فیه «ما فرطنا فی الکتاب من شیء».

پس مثل حضرتی که ترا با صورت مخلوقه در وی حضور باقی است مثل کتاب ۵ مبین است أعنی لوح محفوظ که حق تعالی در شأن او فرمود: «ما فرطنا فی الکتاب من شیء»[۲۱]. یعنی این کتاب جامع جمیع اسرار و حقایق [است] و هیچ چیز از دقایق در او فرو گذاشت نکرده‌ایم.

پس اگر عارف داد حضرتی از حضرات بدهد و بسرّ خود متوجه شود به معرفت اسرار آن حضرت، اسرار باقی حضرات نیز بر او لایح گردد. ۱۰

فهو الجامع [للواقع] و غیر الواقع.

پس این کتاب جامع باشد واقع و غیر واقع [را]، یعنی آنچه[۲۲] واقع شده است و آنچه تا ابد واقع خواهد شد.

ولایعرف ما قلناه إلا من کان قرآناً فی نفسه.

و سرّ این سخن رادرنمی یابدمگرآنکه به نفس خود قرآن باشد یعنی کتابی باشد ۱۵ جامع همه حقایق را در نفس خود، پس چون جمعیت خود را بشناسد، بدانکه او نسخهٔ عالم کبیر است و جامع جمیع کلمات الله که عبارت است از حقایق عالم مفصلاً. و صدق این مقال را ــ که اهل کمال [۱۱۱ــر] در مخاطبه او گفته اند؛ رباعی:

ای نسخهٔ نامهٔ الهی که توئی وی آینه جمال شاهی که توئی

بیرون ز تو نیست هر چه درعالم هست درخود بطلب هر آنچه خواهی که توئی ـ ۲۰

به ذوق در یابد جمعیت هر حضرتی را از حضرات، و به منزله کتاب مبین بودن او را بشناسد.

فإن المتقی الله «یجعل له فرقاناً».

تعلیل کلام اوّل است و تحریض برتقوی. یعنی: هر که از خدای بترسد و غیر او را اثبات نکند و در ذات و صفات و افعال حق دیگری راشریک نسازد، خدای ۲۵

---

(۲۱) س ۶ ی ۲۱.

(۲۲) قا: آنچه + را.

تعالی در باطن او نوری ودیعت نهد که بدان نور در میان حق و باطل فرق تواند کرد و مراتب حق و احکام او در مواطن و مقاماتش بداند.

و در عبارت شیخ —قدّس اللّه سرّه— تلمیح است به قول حق —عزّ و جلّ— که می‌فرماید که: «ان تتقوا اللّه یجعل لکم فرقانا و یکفر عنکم سیئاتکم و یغفرلکم»[۲۳].

و تقوی را مراتب است: تقوای عوام اتقاست از نواهی؛ و تقوای خواص اتقاست از استناد کمالات و نسبت افعال و صفات به نفس خویش؛ و تقوای اخص از کمّل عارفان اتقاست از اثبات وجود غیر با حق سبحانه فعلاً و صفةً و ذاتاً.

و این مراتب تقوی للّه است پیش از وصول به مقام جمع؛ اما تقوی باللّه و فی الله درحالت بقابعد الفناء است.

و هر مرتبه‌ای از مراتب تقوی [را] فرقانی لازم است و أعظم فرقانات آنست که در مقام فرق بعدالجمع باشد.

و هو مثل ما ذکرناه فی هذه المسألة فیما یتمیز به العبد من الرب. و هذا الفرقان أرفع فرقان.

یعنی: فرقانی که حاصل است از تقوی باللّه و فی اللّه، مثل فرقانی است که در مسئلۀ سابقه ذکر کردیم از تمیز عبد از ربّ. و این فرقان ارفع فرقانات است؛ چه حق است ظاهر به صورت عبد و مظهر صفت خالقیت را در وی. لاجرم بر خلق مشتبه شده که این عبد است یا ربّ.

و بنده نیز در مقام خلع قیود هستی از سر بیخودی و مستی همه این گوید:

آنچنانم به بویت ای گل مست — که گل از بوستان نمی‌دانم
این توئی یا منم بگوتا کیست — شرح آن کن که آن نمی‌دانم

*

فوقتاً یکون العبد رباً بلاشک — ووقتاً یکون العبد عبداً بلاإفک

گاهی بنده به خلعت صفت ربّ درآید، و گاهی به لباس عجز و قصور و بندگی برآید. و عبودیت ذاتی اوست بخلاف ربوبیت. و این اختلاف احوال بواسطه آنست که بنده بخلاف حق هر ساعت در شأنی است گاهی **درشؤون** کوْن و گاهی در

---

(۲۳) س ۸ ی ۲۹.

شؤون حق.

و بباید دانست که هر انسان را نصیبی از ربوبیت هست اما نصاب شامل نصیب انسانِ کامل است چه او خلیفهٔ حق است و عبودیّت تامّه نیز او راست. [۱۱۱ــپ]

فإن كان عبداً كان بالحق واسعاً وإن كان رباً كان في عيشة ضنك ۵

یعنی: اگر بنده به صفت عبودیت ظاهر گردد، واسع باشد به حق و قادر بر اشیاء، به حول و قوّت الهی، و هیچ احدی از او مطالبه صفات کمالیهٔ حق نمی کند. و اگر اظهار وجه ربوبیت خویش کند در تعب وضیق عیش بسر برد چه قبلهٔ مطالب و مآرب گردد و انجاح و اسعاف آن میسّر نشود.

فمن كونه عبداً يرى عين نفسه وتتسع الآمال منه بلا شك ۱۰

پس از روی بندگی نفسِ عاجزه خود بیند، و آمال او به رحمت و رأفت موجدش متّسع باشد.

ومن كونه رباً يرى الخلق كله يطالبه من حضرة المُلك والمَلك

و از روی ربوبیتش همه خلق از ملک و ملکوت از او مطالبت نمایند، چه او خلیفهٔ حق است بر ایشان، و ایصال حقوق رعایا و کفایت مطالب کافهٔ بَرایا بقدرِ ۱۵ استعدادات ایشان بر خلیفه واجب است.

ويعجز عمّا طالبوه بذاته لذا تر بعض العارفين به يبكى

و مطالب همهٔ ایشان برآوردن متعذر و متعسر [است]، لهذا بعضی عارفان را در گریه و زاری می بینی.

فكن عبد رب لا تكن ربَّ عبده فتذهب بالتعليق في النار والسبك ۲۰

ظاهر مشو جز به مقام عبودیت که آن اشرف مقامات است و اسلم از آفات. قال ــقدّس الله سرّهــ:

لا تدعنی الا بیا عبدها ٭ فانه أشرف اسمائی

و ظاهر مشو به مقام ربوبیت که از روی غیرت پروردگار غیور ترا مبتلاء سازد به ویل و ثُبور. کما قال: «العظمة ازاری و الکبریاء ردائی فمن نازعنی فیها ادخلته ۲۵ النار». آری؛

نابود شوای دوست که بودن خوش نیست فرعون صفت خویش ستودن خوش نیست

چون هستی وکبریاء خدا دارد و بس چیزی که ندار یش نمودن خوش نیست

[۷]
فص حکمة علیة فی کلمة اسماعیلیة

شیخ —قدّس الله سرّه— از آن جهت حکمت علیه را به کلمهٔ اسماعیلیه استناد کرد که حق —سبحانه و تعالی— اسماعیل را —علیه السّلام— مظهر اسم «علی» ساخته است و به اعطای همت عالیه نواخته. و لهذا صادق الوعد بود و به وفای حق در عهود سابقه و عقود لاحقه قیام می نمود، و از روی علوِّ مرتبه نزد ربِّ خود مرضی بود که «وکان عند ربه مرضیاً»[1].

و می شاید که مرضی بودن او در حضرت پروردگار از آن جهت باشد که او وعاءِ روحانیت نبی ماست که مظهر ذات جامعه است، [۱۱۲–ر] و علوّ ذاتی او راست. لاجرم همین معنی سبب معاونت حکمت علیه با کلمهٔ اسماعیلیه تواند بود.

و چون «علی» اسمی است از اسماءِ ذات، و حضرت حق را از روی مرتبه اعتبارات، اعنی احدیّت بحسب ذات و کلیّت بحسب اسماء وصفات.

و نیز مرضی بودن هر مربوب عند ربّه مقتضی تعرض است به اسماء که ارباب اند لاجرم شیخ —قدّس الله سرّه— شروع در بیان حکمت بر این نهج کرد که:

أعلم أن مسمّی الله أحدی بالذات کلٌ بالأسماء.

یعنی: در ذات حق —سبحانه و تعالی— به هیچ وجهی از وجوه کثرت نیست بلکه احدی الذات است و این ذات را وجوه غیر متناهیه است والوهیت که مقتضی اسماء و صفات است جامع جمیع این وجوه. پس بالنظر الی الاسماء و الصفات کلّ مجموعی باشد چه حضرت الهیت عبارت است از ذات با جمیع صفات.

و کل موجود فما له من الله إلا ربه خاصة یستحیل أن یکون له الکل.

یعنی: نیست هر یک را از موجودات عینیه غیر حقیقت انسانیه از حضرتی که مسمی است به الله، به اعتبار کلّ مجموعی بودنش، مگر اسمی که ربّ اوست به خصوصیت که وجهی است خاص از وجوه الهیت، و مستحیل است که کل اسماء و

---

(۱) س ۱۹ ی ۵۵.

همهٔ وجوه او را باشد چه هر موجود مظهر اسمی است معیّن، و آن اسم عبارت است از ذات با صفتی از صفات نه بحسب کلّ صفات. پس رب او اسم خاص باشد اگر چه اللّه به اعتبار احدیت ذاتش رب همهٔ این ارباب است.

و أما الأحدية الالهية فما لواحد فيها قدم، لأنه لايقال لواحد منها شيء ولآخر منها شيء، لأنها لا تقبل التبعيض. ۵

مراد از احدیت الهیه اینجا احدیت ذاتیه است نه مقام جمع وجود که تعبیر کرده شد از او که کل بالاسماء است، و الاّ مستلزم بطلان آن قول است «و کل موجود فماله من اللّه إلّا ربّه خاصة». لاجرم معنی آنست که اگر در احدیت ذاتیه واحدی را قدم باشد هر آینه احدیت زایل شود، چه تحقّق احدیت به استهلاک جمیع اشیاء است در وی. پس ممکن نیست که یکی را از او چیزی باشد و دیگری را چیزی از برای استهلاک جمیع اسماء و صفات و مظاهرش در احدیت ذاتیه،و هویت الهیه نیز ۱۰ من حیث هی هی در هر یک از موجودات هست اما نه آنکه در هر یکی از او چیزی باشد و الاّ تبعیض و تجزی لازم آید.

فأحديته مجموع كله بالقوة.

پس احدیت مسمی باللّه عبارت است از بودنِ مجموعِ همهٔ [۱۱۲ــپ] ۱۵ اسمائی که ارباب متعیّنه‌اند بالقوّة در ذات الهیه.

و السعيد من كان عند ربه مرضياً، و ما ثمَّ إلا من هو مرضى عند ربه لأنه الذى يبقى عليه ربوبيته؛ فهو عنده مرضى فهو سعيد.

چون بیان کرد که هر یک را از موجودات ربّی است خاص که از ربّ الارباب نصیب اوست بحسبِ قابلیت،شروع کرد در بیان آنکه هر مربوب سعید است ۲۰ نزد ربِّ خود؛ چه سعید اطلاق کرده نمی‌شود مگر بر آن که نزد ربِّ خود مرضی باشد. و هر یک از موجودات مرضی است نزد ربّ خود، از برای آنکه هر چه این موجود بدان متصف می‌شود از اخلاق و افعال، از روی حقیقت آن همه رب او راست که متصرف است در این موجود، و رب او از فعل خویش و مقتضای آن راضی است که اگر راضی نبودی فعل از او صادر نشدی؛ چه او مجبور نیست در صدور فعل از او. ۲۵

و مقصود از اظهار عبد آنست که بحسب قابلیت مظهر کمالات و افعال رب باشد، لاجرم نزد رب مرضی و سعید بود.

و سعید از شقی متمیّز نمی‌شود مگر بواسطهٔ آنکه سعید مطلع بر کیفیّت این حال است. پس سعادت او بحسب علم و معرفت اوست.

و هر که عارف بدین امر نباشد و افعال را به قوابل اضافت کند از راحت عظمی و مثوبت حسنی بعید باشد و به سبب جهل و عدم عرفان موسوم باشد به سمت شقاوت.

و ضمیر «لأنه» عاید به ربّ است. و معنی آنست که ربّ است که ابقاء می کند ربوبیت خود را بر مربوبش به طریقِ افاضهٔ ربوبیت بر وی دائماً.

و جایز است که عاید به مربوب بود، و معنی آن باشد که مربوب است که ابقاء می کند بر نفس خود ربوبیت را به قبول و استفاضه از حضرت رب خویش.

و لهذا قال سهل ان للربوبية سراً —و هو أنت: يخاطب كل عين— لو ظهر لبطلت الربوبية. فأدخل عليه «لو» و هو حرف امتناع لامتناع.

یعنی: از برای آنکه هر مربوب نزد رب خود مرضی است شیخ سهل بن عبدالله تستری —قدّس سرّه— گفت: ربوبیت را سـرّی دان مربوبی که اگر آن سرّ ظاهر شود ربوبیت باطل شود.

و مراد شیخ از لفظ «انت» خطاب عام است، اعنی مخصوص نیست بدین خطاب عینی از اعیان. و «ظهر» اینجا به معنی زال باشد، چنانکه شاعر گوید: [۱۱۳—ر]

وعـيرها الـواشون انی احبـها و ملک شکاة ظاهر عنک عارها

و شیخ نیز —قدّس الله سرّه— در مجلّد اوّل از فتوحات در اثناء مسایل مذکوره، ایراد[2] کرده است که «ظهر» اینجا به معنی «زال» است. چنانکه گفته می‌شود: «ظهروا عن البلد» یعنی ارتفعوا عنه.

و بدانکه سرِّ همه چیزی لطیفهٔ اوست که مخفی باشد. و ربوبیت نسبتی است که اقتضای رب و مربوب می کند.

و «رب» اسمی است از اسماء، و آن در غیب مخفی است همیشه. و مربوب نیز همچنین است اگر چه صورت او ظاهر باشد از برای آنکه مربوب در حقیقت عین ثابته است و آن همیشه مخفی است که ظاهر نمی‌شود و از برای این در جای دیگر گفت: «بانها ما شمت رایحة الوجود بعد». یعنی بوی وجود به مشام اعیان ثابته نرسیده

(۲) قا: او.

است.

و شیخ سهل بن عبدالله ــقدّس سرّهــ به لفظ «انت» اشارت به عین ثابته کرد. یعنی آن سرّ عین ثابته است[3]. پس رب و مربوب ربوبیت‌اند، و به لفظ «انت» اکتفا کرد از رب به مربوب، از برای آنکه مربوبی که عین ثابته است صورت رب خود است. پس او اوست در حقیقت،نه غیر اوست. و تغایر به اعتبار است. خواجه ۵
می فرماید ــقدّس سرّهــ:

من ازتو جدا نبوده‌ام تا بودم / این هست دلیل طالع مسعودم
درذات تو ناپدیدم ارمعدومم / در نور تو ظاهرم اگر موجودم

پس اگر ظاهر شود یعنی زایل شود سرّی که عین تست ربوبیت باطل شود از آنکه ربوبیت ظاهر نمی‌شود مگر به مربوب. پس زوال مربوب موجب زوال ربوبیت ۱۰
است.

پس «ظهور» را اینجا به معنی مشهور حمل نتوان کرد والاّ بطلان قول شیخ لازم آید که «لو ظهر لبطلت الربوبیة»، زیرا که به ظهور مربوب ربوبیت ظاهر می‌شود. چنانکه شیخ در «حکمة نبویة» می گوید:

فلولاه و لولانا / لما کان الذی کانا ۱۵

اما حضرت مولانا کمال الدین عبدالرزاق ــرحمه اللهــ در شرح فصوص در این موضع چنین گفته است که: «سرّ ربوبیت آنست که ربوبیت بر وی متوقف است. یعنی مربوب است از برای آنکه ربوبیت از امور اضافیه است». اما توضیح نکرده است که این سرّ که مربوب است اگر ظاهر شود ربوبیت چگونه باطل شود.

ولیکن بعضی گفته‌اند: معنی آنست **[۱۱۳ــپ]** که اگر عین مربوب که ۲۰
سرّ عبارت از اوست به جمیع احوالش و به جمیع [آثارش که] در استعداد اوست ظاهر گردد ربوبیت باطل شود از برای آنکه عین مربوب بر آن تقدیر به مربوب نماند و رب به رب نماند از آنکه ربوبیت عبارت است از اظهار آنچه در عین مربوب مخفی است از کمال و بر تقدیر ظهور عین مربوب و ظهور آنچه در استعداد اوست تأثیر رب در مربوب که عبارت است از ربوبیت، منقطع شود. پس ربوبیت باطل شود. ۲۵

و هو لا یظهر فلا تبطل الربوبیة لأنه لا وجود لعین إلا بربه. والعین موجودة دائماً فالربوبیة لا تبطل دائماً.

---

(۳) قا: است + کرد.

یعنی این سرّ که عین تست زایل نمی‌شود ابداً، پس ربوبیت نیز هرگز زایل نمی‌گردد از آنکه وجود نیست عین موجوده را در خارج مگر به ربّش، و عین موجوده را وجود خارج دائمی است بحسب نشأت دنیاویه و برزخیه واخرویه. پس ربوبیت نیز دائمی باشد.

۵ **و کل مرضی محبوب، و کل ما یفعل المحبوب محبوب.**

و هر مرضی به نسبت آنکه از او راضی است محبوب است از برای تعلق ارادت و رضای او بدان مرضی؛ یا محبوب است به نسبت با ما. و آنچه محبوب می‌کند هم محبوب است یعنی چون همه افعال از حضرت اسماء است و اسماء که کمالات ذات محبوبات و مطلوبات است لاجرم؛ بیت:

۱۰ هر چه آن نازنین کند خوب است — کانچه محبوب کرد محبوب است

فکله مرضی، لأنه لافعل للعین، بل الفعل لربها فیها فاطمأنت العین أن یضاف إلیها فعل، فکانت «راضیة» بما یظهر فیها و عنها من أفعال ربها، «مرضیة» تلک الأفعال لأن کل فاعل و صانع راض عن فعله و صنعته؛ فإن وفیّ فعله و صنعته حقّ ما علیه[۳].

۱۵ یعنی: هر چه می کند و جاری می گردد در وجود، مرضی است از آنکه عین را هیچ فعل نیست بلکه فعل ربِّ او راست ظاهر گشته در وی. پس آرام یافت و بیاسود عین موجوده از شامت اضافت فعل به سوی او. پس راضی باشد به آنچه ظاهر می‌شود در وی، و پیدا می گردد از وی از افعال ربش، و قبول او ظهور این افعال را در وی، و ادراک مظهریت خود مر کمالات و مرادات رب رابتمکین اوعین رضای این عین است،

۲۰ و هم مرضی باشد این افعال نزد رب، از آنکه هر قابل و صانع راضی است از فعل و صنعت خویش که فعل و صنعت خود را [۱۱٤–ر] بر آن نوعی که می باید و بر آن نهجی که حکمت او را شاید توفیه کرده است. و لهذا حق —سبحانه و تعالی— می فرماید:

«اعطی کل شیء خلقه ثم هدی» أی بیَّن أنه أعطی کل شیء خلقه، فلا یقبل

۲۵ **النقص ولا الزیادة.**

---

(۳) پا: ماهی علیه.

(٤) قا: رب را سمکس او (؟)

یعنی: حضرت الهی هر چیزی را بیافرید بعد از آن هدایت داد یعنی بیان کرد که آن چیز از آنچه هست نقصان نمی پدیرد، و بر آنچه هست زیاده نمی گردد؛ چه حضرت حق ــجلّت قدرته و علّت حکمته ــ او را به اعتبار قبول و استعدادش که بحسب مشیت الهیه بوده بی زیاده و نقصان آفریده.

۵ **فکان اسماعیل بعثوره علی ما ذکرناه عند ربه مرضیاً.**

یعنی: چون اسماعیل ــعلیه السّلام ــ مطلع شد بر آنکه هر چه از اعیان موجوده صادر می شود نزد اربابش مرضی است حق ــسبحانه و تعالی ــ در وصف او فرمود که: «وکان عند ربه مرضیاً»[5]. و این تصریح است بر آنکه سعادت و شقاوت مبتنی است بر اطلاع و عدم اطلاع.

۱۰ **و کذا کل موجود عند ربه مرضی. ولایلزم إذا کان کل موجود عند ربه مرضیاً علی ما بیّناه أن یکون مرضیاً عند رب عبد آخر لأنه ما أخذ الربوبیة إلا من کلٍّ لامن واحد.**

همچنین هر موجود خواه سعید باشد و خواه شقی، بر ذات خود مرضی است و از مرضی بودن هر موجود نزد رب خود لازم نمی آید که نزد رب عبد آخر مرضی باشد؛ ۱۵ چه هرموجود اخذ نمی کند ربوبیت را از حضرت کل مگر نخست آنچه متعیّن است او را از آن حضرت بقدر قابلیت و استعدادش. و جمیع ارباب ربوبیت اخذ نمی کند از واحد حقیقی که رب الارباب است تا لازم آید از رضای رب او رضای رب دیگر از او.

فما تعین له من الکل اِلا ما یناسبه، فهو ربه.

پس متعیّن نمی شود هر موجود را از کل، مگر آنچه مناسب اوست لاجرم آن ۲۰ متعیّن از حضرت اسماء رب خاصه اوست.

و لا یأخذه أحد من حیث أحدیته.

یعنی: قبول نمی کند هیچ احدی ربّی از روی احدیت حق، بلکه قبول او از حیثیت الهیتش باشد.

ولهذا منع أهل اللهِ التجلّی فی الأحدیة.

۲۵ یعنی: از برای آنکه هر یک از موجودات اخذ نمی کند از رب مطلق مگر آنچه از روی قابلیت مناسب اوست، و اخذ جمیع انواع [۱۱٤ــپ] ربوبیات نمی کند،

---

(۵) س ۱۹ ی ۵۵.

اهل اللّه منع کردند طلب تجلّی را از مقام احدیت.

فإنک إن نظرته به فهو الناظر نفسه فما زال ناظراً نفسه بنفسه و إن نظرته بک فزالت الأحدیة بک.

پس اگر ادراک کنی این تجلی را به حق، لاجرم حق ادراک نفس خویش کرده باشد نه تو. و حق مدرک نفس خویش و عالم به نفس خود بود ازلاً. و اگر ناظر حق به چشم خویش باشی پس احدیت به سبب هستی تو زایل گردد؛ چه احدیت با اثنینیت ممکن نباشد. شعر:

تا تو یی درمیانه خالی نیست | چهرهٔ وحدت ازنقاب شکی
چون تو ازخویشتن فنا گردی | عین منظور وناظر است یکی

و إن نظرته به وبک فزالت الأحدیة أیضاً. لأن ضمیر التاء فی «نظرته» ما هوعین المنظور، فلابد من وجود نسبة ما اقتضت أمرین ناظراً و منظوراً فزالت الأحدیة و إن کان لم یر إلا نفسه بنفسه. و معلوم أنه فی هذا الوصف ناظر ومنظور.

و اگر نظر بحق هم به‌حق کنی وهم به خویش، احدیت متحقّق نشود چه «تا» ی خطاب «نظرته» عین منظور نیست لاجرم اثنینیت‌باقی باشد و از وجود نسبتی که اقتضای «امرین» کند که آن ناظر و منظور است چاره نباشد.

پس وجود اثنینیت مقتضی زوال احدیت باشد. و اگر ادراک نکند جز نفس را به نفس خود، و معلوم است که در این وصف او ناظر است و منظور. و در این ملاحظه از نسب و اعتبارات که وجود متجلی و متجلی له است چاره نیست. لاجرم؛ مصراع: «کار عاشق حیرت است اندر حیرت است»؛ عجب کاری است، بیت:

تا هست رونده هستی اوست حجاب | چون نیست شود چه بهره یابدز وصال

چاره این راه و کار قطع نسب است و اعتبارات و استغراق در بحر ذات، و از هستی موهوم خود رستن و به کلیّت وجود در دوست پیوستن، و از نقص دو گانگی بکمال یگانگی شتافتن، و تیرگی سایه را در سطوات اشعهٔ نور الانوار گم یافتن. بیت:

در سایه نگر که جوید ازنور وصال | تا سایه بود سایه ، بود وصل محال
از تیرگی وجود خود سایه چورست | شد نور و ز نقص یافت ره‌سوی کمال

فا لمرضی لایصح أن یکون مرضیاً مطلقاً.

این سخن نتیجه آن کلام است که «فما تعیّن له من الکل الا ما یناسبه [۱۱۵ـر] فهورَبّه». یعنی چون فعل مرضی صادر از رب معیّن است، لاجرم به نسبت با

او که فعل اوست مرضی باشد و مطلقاً مرضی نتواند بود.

إلا إذا كان جميع ما يظهر به من فعل الراضي فيه.

مگر که در مربوبی که فعل مرضی در وی بظهور می آید استعدادی باشدجامع جمیع مراضی، تا اظهار کند در وی رب افعال کل را؛ لاجرم مرضی باشد مطلقاًبواسطه صدور فعل از مقام جمع و مظهر کمال مطلق، چون عین انسان کامل که قایل است ۵
بدین مقال که: «ربّنا الذی اعطی کلّ شیء خلقه[۶] * ربّنا رب السّموات و الارض»[۷].
و مراد از این رب جز رب الارباب نتواند بود.

و از نتایج این مقام است که اهل ایمان و اصحاب کفر و طغیان همه به احکام و افعال نبی —صلّی اللّه علیه و سلّم— راضی بودند اگر چه کافر را منازعت در نبوت بود. ۱۰

فَفَضَل اسماعيل غيره من الأعيان بما نعته الحق به من كونه عند ربه مرضياً. و كذلك كل نفس مطمئنة قيل لها «ارجعي إلى ربّك» فما أمرها أن ترجع إلا إلى ربها الذي دعاها فعرفته من الكل، [«راضية مرضية»].

یعنی: همچنین هر نفس که قرار یافت و اطمینان پدیرفت و ترک هوی و لذت فانیه کرد پس او راضی است از رب خود، و مرضی است نزدِ او. کما قال تعالی: ۱۵
«یایتها النفس المطمئنة ارجعی الی ربّک راضیة مرضیة»[۸].

پس امر کرد او را که رجوع کند به سوی ربّی که او را طلب می کند از حضرت الهیۀ جامعه که مجلای انوار و مظهر کمال او شود و محک ظهور سلطنت و افعال او گردد. پس این نفس مطمئنه رب خود را از میان ارباب شناخت و از او و افعال او راضی شد و به حسن قبول و تلقی به انقیاد او را نیز از خود راضی ساخت. ۲۰

«فادخلي في عبادي» من حيث ما لهم هذا المقام. فالعباد المذكورون هنا كل عبد عرف ربّه تعالى و اقتصر عليه و لم ينظر إلى رب غيره مع أحدية العين: لابد من ذلك.

یعنی: در آی در زمرۀ بندگان من که ارباب خود را می‌شناسند و از او راضی اند و نزد او مرضی، و اقتصار بر ارباب خود کرده‌اند و نظر بر غیر ارباب ۲۵

---

(٦) س ٢٠ ی ٥٠.
(٧) س ١٨ ی ١٤.
(٨) س ٨٩ ی ٢٨.

خویش نینداخته‌اند و خود را بدانچه از ارباب فایض می گردد راضی ساخته‌اند با وجود احدیت ذات الهیه که ربّ الارباب است. **[۱۱۵-پ]**

«و ادخلی جنّتی» التی هی ستری.

یعنی: در آی در جنّت من که آن حجاب من است و محل اصحاب من.

۵ بدانکه جنت در لغت عبارت است از زمینی که در وی اشجار کثیره [است] چنانکه سایهٔ او زمین را بپوشاند. و این مأخوذ است از جن که به معنی سَتْر است یا سِتْر.

و جنت در اصطلاح علمای ظاهر عبارت است از مقامات نزهته و مواطن محبوبه از دار آخرت. و این جنت افعال و اعمال است. و عاشق آسایش بدین جنت ۱۰ نجوید بلکه در مخاطبهٔ رضوان گوید که؛ بیت:

آخرای رضوان مرا باقصر جنت کم فریب	عاشق دیدار او قانع بدین دیوار نیست

آری عارف عاشق محب صادق، شیخ محقّق مدقّق شرف الدین ابوحفص عمر ابن علی السعدی المعروف به ابن الفارض در حالت اشراف بر ممات چون جمیع نعیم جنات از حور و قصور و غیرها من اللذات بر او عرضه کردند، از آن همه اعراض کرد و ۱۵ در مخاطبه دوست فرمود؛ شعر:

سَلَکْتُ کلّ مَقامٍ فی محبّتکم	فما ترَکْتُ مقاماً، قطُّ، قُدّامی
حتی بدَالی مقامٌ لم یکُنْ أرَبی	و لم یَمُرّ بأفکاری و أوهامی
إن کان منزلتی فی الحبّ عندکُمُ	ما قد رأیتُ فقد ضیّعْتُ أیّامی
أُمنیّة ظفرت روحی بها زمَناً	و الیوم أحسبها أضغاث أحلامِ
۲۰ و إن یکن فرطُ و جدی، فی محبّتکم	إثماً فقد کثرت، فی الحب، آثامی

دانی که چه می فرماید، مگر می گوید؛ بیت:

کشان کشان به بهشتم برند و من نروم	که دل نمی کشدای دوست جز بسوی توأم
حدیث جنت و دوزخ کنند مردم لیک	مرا از آن چه خبر چون به گفت وگوی توأم

اما عارفان را غیرِ جناتِ موعوده جنات دیگر است که آن جناتِ صفات است، ۲۵ اعنی اتصاف به صفات ارباب کمال و تخلّق به اخلاق ذو الجلال.

و این جنات صفات را نیز چون جنات افعال مراتب و درجات است.

و دیگر جنات ذات؛ و آن عبارت است از ظهور ربّ هر عارفی بزوی، و استتار آن عارف در وی. این جنات مذکوره جنات بنده است و حق را نیز مقابل این جنات،

جنات ثلاثی است و در این آیت کریمه «فادخلی فی عبادی * و ادخلی جنّتی[۹]»
نفس یقظی را بواسطه تخصیص اضافی تنبیه است بر خصوصیت این جنت. [۱۱۶ــ ر]

و اوّل جنات حق اعیان ثابته است که حق بدان اعیان مستتر گشته، مشاهده ذات خود به ذات خود از ورای این استار می کند.

۵ و دوم استتارحق است در ارواح چنانکه نه ملک مقرب بر آن اطلاع یابد و نه نبی مرسل.

و سیوم استتاراو در عالم شهادت به اکوان نامتناهی، و عوالم خویش از ورای استار به حیثیتی کند که مطلع نگردد بر وی اغیار. و این بحسب استتار ذات اوست در ذوات، و استخبان افعال و صفات او در افعال و صفات.

۱۰ پس چون عارف را فرمان آید که در آی در جنت من؛ او غیر این معنی فهم نکند که در آی در ذات خود و عین و حقیقت خود، تا آنجا که مرادر یابی وازمشاهده من بر خوری؛ چه مطلوب او جز حق نیست بخلاف غیر عارف که جنت او آنست که در وی حظوظ نفس او باشد از مشارب و مآکل و مناکح. و عارف عاشق این همه به زاهدان گداشته و همت بر مخاطبه دوست بر این ابیات گماشته که؛ بیت:

۱۵ از تو ملکا بهشت کی می طلبم	یا حور و قصور و شیر و می می طلبم
زان سوی بهشت عاشقان را راهی است	من بر سر ره نشسته پی می طلبم

و شیخ ــقدّس اللّه سرّهــ که لسانی است از السنهٔ حق، بطریق ترجمانی می گوید:

و لیست جنتی سواک فأنت تسترنی[بذاتک].

یعنی: جنت من غیر تو نیست. پس توئی که ستر می کنی مرا به ذات خود و
۲۰ وقایه من می شوی در ذات و صفات و افعال من به ذات و صفات و افعال خود. لاجرم از پرده هستی خود بیرون آی و در جنت من که توئی، در آی، تا از مشاهده دیدار بر خوردار شوی. بیت:

ای پرده حق گشته به دلدار نگر	این پرده به یکسو فکن و یار نگر
۲۵ چون جنت حق باطن احرار آمد	در جنت حق در آی و دیدار نگر

فلا أعرف إلا بک کما أنک لا تکون إلا بی.

یعنی: من ظاهر نمی شوم در اکوان مگر بواسطه تو، از برای آنکه تو مرآت ذات

(۹) س ۸۹ ی ۲۹ــ۳۰.

و مجلای صفات و محل ولایت و تصرفات منی، چنانکه تو در وجود نمی آیی مگر به من، از آنکه تو از روی تو یی تو عدم محضی.

فمن عرفک عرفنی و أنا لا أعرف فأنت لا تعرف.

پس هر که ترا به حق معرفت بشناسد مرا نیز تواند شناخت، از آنکه حقیقت تو منم، و ممکن [۱۱۶-پ] نیست هیچ احدی را که عین حقیقت و کنه ذات مرا بشناسد، از برای آنکه تو در حقیقت شناخته نمی‌شوی. و لهذا شیخ -قدّس اللّه سرّه- می گوید:

ولست ادرک عن شیء حقیقته — و کیف أعرفه وانتم فیه

حق است حقیقت همه اشیاء را — زآن نیست به هیچ چیز دانش ما را

دانای حقایق همه اشیاء کیست — آن کس که شناخت حضرت اعلی را

فأذا دخلت جنته دخلت نفسک فتعرف نفسک معرفة أخری غیر المعرفة التی عرفتها حین عرفت ربک بمعرفتک إیاها. فتکون صاحب معرفتین: معرفة به من حیث أنت، و معرفة به بک من حیث هو لا من حیث أنت.

چون در نفس و ذات خود که جنت من است در آیی، و اسرار و آیاتش و آنچه در وی است از انوار حق و ذاتش مشاهده نمایی، نفس خود را بشناسی غیر شناختی که در هنگام شناختن رب نفس خود را شناخته بودی و از معرفتش راه به معرفت حق برده. یعنی چون نفس خود را بشناسی و از معرفت او به معرفت رب خود راه بری، چنانکه دانی که تو عاجز فقیری و منبع نقایص و معدن شروری، پس دانی که رب تو قادر غنی است و منشأ کمالات و خیرات است. یا چنانکه دانی که تو موصوفی به کمالات عاریتی که فایض است بر تو از ذاتی که این کمالات بطریق اصالت او راست. لاجرم دانی که رب تو صاحب کمالات ذاتیه است، بدین شناختن صاحب معرفت واحده باشی.

اما هرگاه که رب خود رابشناسی و ظهورات او را در مظاهر بدانی و رجوع و توجه به سوی نفس خود کنی و از معرفت رب به معرفت او راه بری، بار دیگر نفس خود را بشناسی به معرفتی که اتم و اکمل باشد از معرفت اولی. و بدانی که نفس تو مظهری است از مظاهر رب. و رسول -علیه السّلام- بدین معرفت اشعار کرد حین یسئل بم عرفت ربک؟ فقال عرفت الاشیاء باللّه.

و چون بدین مقام برسی، صاحب معرفتین باشی: یکی آنکه رب و نفس را به

خود شناخته باشی. و دیگر آنکه رب و نفس خود را به حق شناخته باشی، و معلوم کرده که تو مظهر اوئی و ظهور او راست و مغایرت مرتفع و اثنینیت متلاشی [۱۱۷ـر] و آثار هستی موهوم مظهر در هستی ظاهر مضمحل گردد. بیت:

دلا گر قید هستیها نجوئی یقین گردد ترا کوتو، تو اوئی
بدین دریا گلیمت شسته گردد اگر یکبار دست از خود بشوئی ۵

٭

فأنت عبد وأنت ربّ لمن له فیه أنت عبد

پس تو بنده‌ای مَرْاسمی را که حاکم است بر تو و ظاهر در تو. و تربیت می کند ترا از باطن تو. و تو ربّی مراین اسم را که بعینه بنده اوئی و محکوم حکم او، و تربیت این اسم می کنی به قبول احکام واظهار کمالاتش در تو. و این بدان معنی است که حق ۱۰ تعالی را ظاهر است و باطن، و ربوبیت این هر دو راست. پس چنانکه باطن تربیت می کند ظاهر را به افاضهٔ انوار غیب واظهار احکام اسماءِ الهیهٔ غیبیه بر وی، همچنین ظاهر نیز تربیت می کند باطن را به استفاضه و قبول این انوار و اظهار این احکام در اسمائی که در تحت اوست، و آن موجودات عینیه است.

پس هر یکی را از این دو اسم جامع ربوبیت است و عبودیت. و همچنین ۱۵ جمیع اسماء که در تحت این دو اسم‌اند متصف‌اند به ربوبیت و متّسم به عبودیت. لاجرم رب علی الاطلاق نیست مگر حضرت الهیه از روی وجوب و غنای او از عالمین.

و أنت رب و أنت عبد لمن له فی الخطاب عهد

یعنی تو ربّی به اعتبار هویتی که در تو ظاهر است، و عبدی به اعتبار تعیّن و ۲۰ تقیّدت‌آن ربّی را که با تو عهد دارد در خطاب، و هو قوله تعالی: «الست بربّکم قالوا بلی[۱۰]».

و بباید دانست که عهد سابق در میان بنده و ربّ کلّی است و جزئی. امّا کلّی عهدی است در میان اسم جامع الهی و میان عباد، به اینکه عبادت او کنند به امر تکلیفی و امرِ ارادی بحسب هر اسمی که حاکم است بر ایشان. ۲۵

و جزئی عهدی است که در میان هر یک از اسماء و هر عبدی از عبید واقع

---

(۱۰) س ۷ ی ۱۷۲.

است. و نقض این عهود جزئیه در وجود ممکن نیست. و عهد کلّی ارادی نیز منتقض نمی‌شود، اگر چه کلّی تکلیفی بواسطه احتجاب از فطرت اصلیه به غواشی طبیعیه که موجب کفر و عصیان است نقض کرده می‌شود.

اما در اینجا نیز عبد عابد است مراسم مضل را، لذلک قال الله تعالی: «و قضی ربک ألا تعبدوا إلا إیاه [۱۱]». پس همه عباد الله‌اند و عبادت می کنند اسمائی را که حاکم است بر ایشان. پس همه عبادت او می کنند از روی اسمائی [۱۱۷ــپ] که حاکم است بر ایشان.

فکل عقد علیه شخص — یحله من سواه عقد

«عقد» اینجا به معنی عهد باشد کقوله تعالی: «یا ایّها الّذین آمنوا اوفوا بالعقود [۱۲]» أی بالعهود السابقة.

پس معنی آن باشد که هر عقدی که بر وی شخصی است از اشخاص، و آن عهدی است در میان او و ربی خاص، حل آن عهد و عقد می کند آنکه او را با ربّ خاص دیگر که حکم او مخالف حکم رب اوّل باشد چون رب عبد رحیم مثلا که او مخالف است عبد قهار و منتقم را، و حل عقد او می کند.

یا «عقد» به معنی عقیده باشد یعنی هر شخصی که بر عقیده [ای] باشد مخالفت او می کند آنکه عقیده‌اش بر خلاف اوست.

فرضی الله عن عبیده، فهم مرضیون، و رضوا عنه فهو مرضی.

پس راضی شد حق ــ عزّ و جلّ ــ از عباد خود. لاجرم ایشان مرضی باشند از آنکه اظهار مقتضیات اسماء و احکام او می کنند، و راضی شدند عباد از حق. پس حضرت حق مرضی باشد از آنکه حق ــ سبحانه و تعالی ــ اعطا می کند آنچه از او طلب می کنند از ایجاد درعین و اظهار کمالاتی که در کتم عدم مخفی بود بر دست اسماء حسنیٰ.

برده کامل بر همه عالم سبق — حق از او راضی و او راضی ز حق
یافته از فیض حق گنج وجود — از وجودش گشته ظاهر فضل وجُود

فتقابلت الحضرتان تقابل الأمثال و الأمثال أضداد لأن المثلین لایجتمعان إذ لا یتمیزان.

---

(۱۱) س ۱۷ ی ۲۳.

(۱۲) س ۵ ی ۱.

یعنی: متقابل گشتند حضرت ربوبیت و حضرت عبودیت که حضرت وجوب و امکان نیز خوانند بطریق تقابل امثال. چه این هر دو حضرت در وجود الهی متشارک‌اند و مختلف در تعیّن و اعتبار. و هر یک در راضی و مرضی بودن مماثل دیگری. پس تقابل ایشان تقابل امثال باشد.

۵ و تقابل امثال عبارت است ازتباین وتمایز أمرین، با وجود اتحاد وتشارک در حقیقت واحده. و امثال را اضداد داشتن از برای عدم اجتماع امثال است چون اضداد؛ چه مثلین با وجود اشتراک در حقیقت جامعه بی اعتبار تباین مثلین نتواند بود. لاجرم مجتمع نشوند؛ چه اگر مجتمع شوند از یکدیگر متمیز نباشند، و حالانکه هر چه موجود است در اعیان متمیز است از دیگری.

۱۰ **و ما ثم إلامتمیز.**

و اینجا غیر متمیز نیست.

و شیخ ــ قدّس اللّه سرّه ــ چون اوّل وجود امثال و اضداد اثبات کرد به اعتبار [۱۱۸ــر] کثرت خواست که نفی مماثلت و ضدیّت کند به اعتبار وحدت ذاتیه. لاجرم فرمود:

۱۵ **و ما ثم إلا متمیز فما ثم مثل؛ فما فی الوجود مثل، فما فی الوجود ضد، فإن الوجود حقیقة واحدة و الشیء لایضاد نفسه.**

یعنی: چون هر چه در وجود است متمیز باشد از غیرش، از روی اوئی او. لاجرم هیچ چیز را در خارج مثل نباشد از کل وجوه. و چون چیزی را در خارج مثل نباشد در مطلق وجود هم مثل نباشد؛ چه آنچه در عقل است هم ممتاز است به‌تعیّن ۲۰ معنوی از غیرش.

و چون در عقل و در خارج مثل این نباشد در این هر دو ضد نیز نباشد از آنکه وجود حقیقت واحده است و ضدّان عبارت‌اند از حقیقتین مختلفتین، که متساوی باشند در قوت و ضعف.

و حقیقت واحده ممکن نیست که متضاد نفس خود باشد، و ایضاح و تلخیص ۲۵ این معانی آنست که حضرتین متقابلتین را دو اعتبار است: اعتبار حقیقت جامعه بینهما و اعتبار تغایر. پس به اعتبار وحدت حقیقت هر دو نه تماثل و تضاد باشد و نه ربوبیت و عبودیت. و به اعتبار تغایر بینهما تماثل و تضاد متحقّق شود و ربوبیت و عبودیت حاصل گردد.

پس حکم به وجود اثنینیت به اعتبار کثرت صحیح باشد، و حکم به عدم دوگانگی به اعتبار وحدت صحیح بود. و اوّل مناسب عالم است و ثانی مناسب وجود که حق است. بیت:

مشهود شهود اهل حق جز حق نیست — جز حضرت ذات اوّل مطلق نیست
۵ بحری است محیط جمله آن حضرت ذات — چیزی نه که در محیط مستغرق نیست

فلم یبق إلا الحق لم یبق کائن — فما ثم موصول وماثم بائن
بذا جاء برهان العیان فما أری — بعینی إلا عینه إذ أعاین

یعنی: چون مرتفع شد امثال و اضداد، و ظاهر شد وحدت وجودش،باقی نماند غیر حق، و فانی شد در وی عالم. لاجرم در اینجا نه واصل باشد و نه موصول، و نه ۱۰ مفارق بود و نه مواصل، از برای استهلاک همه در عین وحدت حقیقیه، آری؛ بیت:

ذاتی که نماینده به چندین صوراست — پیوسته زخود بسوی خود درسفراست
من درعجبم که هادی و کمره کیست — چون اوست که راه ورهرو وراهبراست

برهان عیانی و مشاهده کشفی شاهد صدق است بر آنچه ذکر کرده شد. لاجرم به دو چشم بصر و بصیرت در هنگام معاینه [۱۱۸-پ] و مشاهده موجودات در ۱۵ عقل و در خارج جز عین حق و ذات او را نمی‌بینم.

آری عارفان بعد از عروج بدین معراج متفق‌اند بر اینکه در وجود غیر از حضرت حق مشهود نیست، ولکن بعضی را این حال عرفان علمی است و بعضی را عرفان کشفی و ذوقی. شیخ عطار گوید:

۲۰ مرد رادردیده اینجا غیر نیست — زانکه اینجا کعبه نی ودیرنیست

٭

درمذهب اهل کشف وار باب شهود — عالم همه نیست جزتفاصیل وجود
چندین صورار چه ظاهرا روی نمود — چون درنگری نیست بجزیک موجود

«ذلک لمن خشی ربه» أن یکونه لعلمه بالتمییز.

تتمیم آیه است، و چون تکلّم در مقام جمع بتقدیم رسید شروع کرد که در ۲۵ مقام فرق بعد الجمع تکلّم کند.

چه محقّق آنست که اعطای حقوق جمیع مقامات کند تا عقیده هیولی همه اعتقادات گردد و در مقامی از مقامات وقوف نکند و مقیّد نشود. لاجرم می گوید: این راضی و مرضی بودن که عبارت از مقام رضا است حاصل نمی‌شود مگر کسی را که

بترسد از پروردگار خود، و انقیاد حکم او کند به قیام در مقام عبودیت از برای ادراک او تمییز مقام خود را از مقام ربّش؛ چه خشیت تواضع است و تذلل مرعظمت رب را. و این بنده ظاهر نشود به مقام ربوبیت تا عین رب باشد تا دعوی کند که من او یم چنانکه اهل شطح به اظهار این معنی قیام می نمایند. قال تعالی معاتبا للمسیح وتنبیها للعباد: «ء انت قلت للنّاس اتّخذونی و امّی الهین من دون اللّه»[13]. ۵

و فرق در میان محقّق و در میان اهل شطح آنست که چون هر یکی ظهور به مقام ربوبیت کند، محقّق اظهار این مقام نکند مگر وقتی از اوقات نه از غلبه وحدت، بل از اعطای حق هر مقامی از مقامات.

و اگر او را گویند: بنده‌ای،اعتراف کند و رجوع نماید به مقام عبودیت از ربوبیت، بلکه گوید: «الهی! اگر یکبار گویی بندهٔ من، از عرش بگذرد خندهٔ من». ۱۰

اما اهل شطح مغلوب باشد به حکم مقام و قادر نباشد به رجوع. پس غیرت ایشان را به قهر مواخذه کند.

و معلوم است که تقید به مقامی و عدم رجوع از او خالی از شوب کدورت هستی موهوم نیست؛ لاجرم محقّق در مخاطبه اهل شطح و طامات می گوید:

جهدی بنمای تا دویی برخیزد ور هست دویی به رهروی برخیزد ۱۵
تواو نشوی ولیک اگر جهد کنی جایی برسی کز تو تویی برخیزد

دلنا [۱۱۹ــ ر] علی ذلک جهل أعیان فی الوجود بما أتی به عالم.

یعنی: دلیل و راهنمای ما گشت در علم تمییز بین المقامین جهل بعضی اعیان موجودات، و نا دانستن او آنچه را عالم باللّه باز می نماید، گاهی از تمییز در میان مقام ربوبیت و عبودیت و گاهی ظهور به ربوبیت با وجود مراعات ادب. و این ۲۰ مثل آن سخن است که می گویند: «تعلمت الأدب ممن لا ادب له». من ادب آموختم از بی ادب.

و در بعضی نسخه‌ها «لما دلنا» است لاجرم جواب «لما» قول اوست که می فرماید:

فقد وقع التمییز بین العبید، فقد وقع التمییز بین الأرباب. ۲۵

پس تمییز واقع شد در میان عبید، لاجرم تمییز واقع شد در میان ارباب؛ چه

---

(۱۳) س ۵ ی ۱۱۶.

تمییز عبید معلول است مر تمییز ارباب را. و وجود معلول دلالت می کند بر وجود علّتش. لاجرم تمییز در میان ارباب و عبید نیز متحقّق شود چه علل مغایر معلولات اند.

و لولم یقع التمییز لفسّر الاسم الواحد الالهی من جمیع وجوهه بما یفسر الآخر. و المعز لایفسر بتفسیر المذل إلی مثل ذلک.

۵ و اگر در میان ارباب که اسماء الهی اند تمییز واقع نشود هر آینه یک اسم تفسیر کرده شود از جمیع وجوهش به تفسیر اسم دیگر. و حالانکه «معزّ» را تفسیر دیگر است و «مذلّ» را دیگر، و «هادی» را تفسیر دیگر است و «مضلّ» را دیگر.

لکنه هومن وجه الأحدیة کما تقول فی کل اسم إنه دلیل علی الذات و علی حقیقته من حیث هو. فالمسمی واحد: فالمعز هوالمذل من حیث المسمی، والمعز ۱۰ لیس المذل من حیث نفسه و حقیقته، فإن المفهوم یختلف فی الفهم فی کل واحد منهم[14].

ولکن معزّ مذلّ است از وجه احدیّت ذات حق؛ چه هر اسم دالّ است بر ذات احدیت، از آنکه اسم عبارت است از ذات یا صفتی خاصه از صفات. پس مسمائی که ذات است در همه یکی است و صفات مختلفه، و مفهوم هر یکی از معز و مذل ۱۵ مختلف؛ چه اگر اعتبار کرده شود در مفهوم مجموع ذات و صفت، از وقوع اختلاف چاره نیست. و اگر اعتبار کرده شود جزوی که تمییز بدان واقع است هم از اختلاف گزیر نباشد. و اگر اعتبار ذات کرده شود فقط؛ پس مسمّای هر یکی عین مسمّای دیگری باشد.

فلا تنظر إلی الحق	**وتعریه عن الخلق**
ولا تنظر إلی الخلق	**وتکسوه سوی الحق**

۲۰

تفریع است بر قول اوّل که فرمود: «لکنه هو من وجه الاحدیة». یعنی: نظر مکن **[۱۱۹ــپ]** به حق بر وجهی که او را موجود خارجی پنداری مجرّد از اکوان و منزه از مظاهر خلقیه و عاری از مظاهر و صفاتش. و نظر مکن به خلق بر وجهی که او را کسوتی جز حق بپوشانی به اینکه خلق را مجرّد از حق پنداری و مغایر او دانی از کل ۲۵ وجوه،و بپوشانی بر خلق لباس غیریت. و قد قال اللّه تعالی: «و هو معکم اینما کنتم[15]»؛ بلکه نظر کن به سوی حق در خلق تا وحدت ذاتیه را در کثرت خلقیه

(۱٤) پا، قا: منهما.

(۱۵) س ۵۷ ی ٤.

مشاهده نمائی و کثرت خلقیه را در وحدت ذاتیه معاینه بینی. بیت:

معنی خفی مشکل مغلق بین حق را در خلق و خلق را در حق بین
او را که ز تقیید و ز اطلاق بریست در صورت هر مقید و مطلق بین

و نزهة و شبّهه وقم فی مقعد الصدق

۵ یعنی: تنزیه کن حق را که در خلق است بحسب مقام احدیتش از هر چه در وی شائبهٔ کثرت امکانیه و نقصان است. و تشبیه‌کن او را به همهٔ صفاتِ کمالیه، چون سمع و بصر و ارادت و قدرت.

پس اگر جمع کنی در میان تنزیه و تشبیه، چنانکه عادت کاملان است اقامت کرده باشی در مقعد صدق که آن مقام جمع است در میان کمالین. بیت:

۱۰ آنجا که توئی چه جای او یی وتو یی او یی وتو یی نباشد الاّ زدو یی
فی الجمله اگر هست تناقض ورنیست هم جمله و هم منزه از جمله تو یی

وکن فی الجمع إن شئت و إن شئت ففی الفرق

یعنی: هرگاه که وحدتِ حقیقتِ وجودیه را معلوم کردی و به ذوق در یافتی که خلق حق است از وجهی، و حق خلق است از وجهی به حکم مقام معیت؛ و ملاحظه ۱۵ نمودی که خلق خلق است و حق حق در مقام فرق مطلق؛ و به کشف وعیان دیدی که همه حق است بی خلق درمقام جمع مطلق، و همه خلق است بلاحق در مقامِ فرق مطلق. و متحقّق گشتی بدین مقامات خواه در مقام جمع باشی و خواه سخن از مقام فرق بگو یی در اخلاص و توحید مضرنیست. و خواجه ــ قدّس اللّه سرّه ــ در این رباعی دادِ این مقامات داده‌اند که:

۲۰ خلق است وحق است جمله خلق وهمه حق قیدی نه و هم مقید و هم مطلق
خاموش کن و دم مزن ای مستغرق کاینجا چو درافتاد نَزَد مرد نطق

تحز بالکل ــ إن کل تبدی ــ قصب السبق

یعنی: اگر دادِ این مقامات [۱۲۰ــر] داده باشی، و به هر یکی متحقّق گشته، پس در این هنگام اگر هر یک از عبید با وی شود و قصد قصب سبق کند تو ۲۵ حیازت و احاطت کل کمالات ایشان توانی کرد از آنکه تو در مقام معیت با هر سابق سابقی، و با هر لاحق لاحق، و قایل به کل مراتب و عابد حق در همه مواطن.

«تحز» جواب شرط است که آن «ان کل تبدی» است، و لهذا بی «واو» آورد.

فلا تفنی و لا تبقی　　　　و لا تفنی و لا تبقی

چون محقّق شد که حقیقت حق است فی الحقیقة، و حق ابداً فانی نمی گردد بدانی که تو از جهت حقیقت هرگز فانی نمی گردی.

و چون دانستی که حق را ظهورات است در مراتب مختلفه اش بحسب تنزلات و معارجش، و به این ظهورات حاصل می شود مظاهر خلقیه، و هر یک از این مظاهر دایمی نی، هر آینه در یابی که تو از روی خلقیت باقی نمی مانی، بلکه متبدل می شود انیات تو در هر آنی بحسب نشأت دنیویه، و مواطن تنزلاتش و مواطن آخرت نیز. کما قال اللّه تعالی: «بل هم فی لبس من خلق جدید»[16].

و چون دانستی که حق ازلاً و ابداً ظاهر است افنا نمی کنی اعیان وجودیه را مطلقاً؛ چه اینها مظاهر او یند، و ابقا نیز نمی کنی مطلقاً از برای فنا و استهلاک این مظاهر دائماً در عین وجود که حق است، و در هنگام تجلّی واحد قهار در روز قیامت. کما قال اللّه تعالی: «لمن الملک الیوم للّه الواحد القهار»[17].

یا معنی آن باشد که افنا نمی کنی اعیان وجودیه را از حیث تعیناتش؛ چه از این روی فانی است در ازل، و ابقا نمی کنی از روی حقیقتش، از آنکه حق باقی است لم یزل. لذلک قیل: «الفانی فانٍ لم یزل ٭ و الباقی باق فی الازل». آری، بیت:

پیش از این دیدی جهان چون بود در کتم عدم　　　　هم بر آن حال است حالی همچنان انداخته

و لا یلقی علیک الوحـ　　　　ـی فی غیر و لا تلقی

یعنی: چون در وجود فی الحقیقه غیر حق نباشد پس وحی که بواسطهٔ عبودیت تو از جهت حق بر تو القا کرده می شود فی الحقیقه ملقی در حق غیر نباشد بلکه ملقی بر نفس او باشد ازمقام جمع برمقام تفصیلش. و تو نیز القا نمی کنی این وحی را به ربوبیت خود، مگر در حق نفس خویش؛ چه همه عباد مظاهر حقیقت تواَند و تو مقام جمع ایشانی ، وایشان تفصیل تو.

تفصیل وجود مطلق آمد عالم　　　　تفصیل ز مجمل نه ز یاد است و نه کم
تفصیل وجود متصف بین به حدوث　　　　موصوف نگر وجود مطلق به قدم

---

(۱۶) س ۵۰ ی ۱۵.

(۱۷) س ۴۰ ی ۱۶.

الثناء بصدق [۱۲۰ــپ] الوعد لابصدق الوعید، والحضرة الالهیة تطلب الثناء المحمود بالذات فیثنی علیها بصدق الوعد لابصدق الوعید، بل بالتجاوز.

چون حضرت حق ــ سبحانه و تعالی ــ اسماعیل را ــ علیه السّلام ــ به وعد ثنایش کرد که «وکان صادق الوعد»[18]. شیخ ــ قدّس اللّه سرّه ــ شروع کرد به بیان اسرار صدقِ وعد در این حکمت، چنانکه بیان اسرار رضا بتقدیم رسانید. وثنای عقلاء ۵ عادتاً در مقابلهٔ خیرات مثنی علیه است نه در مقابله شرورش؛ چه ثنا کسی را گویند که مصدر نفع و نعم باشد نه مصدر ضرر و نقم.

پس هر که وعده کند به خیر، و به انجازِوعده قیام نماید مدحت و ثنا را شاید، و اگر ایعاد کند به مجرد وعید، مستحق ثنا نشود. و چون عفو کند و تجاوز از ایعاد نماید سزاوار ثنا آید. و لهذا ارسطو در کتاب طویل خویش به اسکندر بن فیلقوس ۱۰ نوشت که: «صن وعدک عن الخلف فانه شَین وثبت وعیدک بالعفوفانه زَین». بیت:

شاها ملکا قدِ فلک را — جز بهر سجود خم نکردی
بر من که پرستشت نکردم — وز نا کردنِ آن ستم نکردی
آن چیست که از بدی نکردم — وان چیست که از کرم نکردی
گفتی که دهم سزای جرمت — چون وقت رسید هم نکردی ۱۵

و ذات الهیه از آن روی که منبع خیرات و معدن مبرات است، طلب ثنا می کند از بندگان خود بالذات؛ از آن روی که ایشان را از عدم به وجود آورد و حلل کمالات شان بپوشانیدومظاهراسماء و صفات شان گردانید.

و شرورامور اضافیه از آنکه عبارت است از عدم ملایمت مرطباع را. پس شرّ بودن شرّ به نسبت باذات نیست، چنانکه حضرت رسالت ــ علیه السّلام ــ در دعای ۲۰ خود بدین معنی تنبیه نمود: «و الخیر کله بیدیک و الشرّ لیس إلیک». قال اللّه تعالی: «ما اصابک من حسنة فمن الله و ما اصابک من سیئة فمن نفسک»[19]؛ بل به نسبت با ذات همه معدود است از خیرات؛ چه اینها وجودات خاصه اند ظاهر شده در این مظاهر لذلک اردفه بقوله تعالی «قل کل من عنداللّه». یعنی حسنات منسوب به حق تعالی و سیئآت مضافه به نفس تو، همهٔ آن صادر است از حق سبحانه؛ لاجرم همه ۲۵

---

(۱۸) س ۱۹ ی ۵٤.
(۱۹) س ٤ ی ۷۹.

در نفس خویش خیرات اند، و لهذا مقتضای اسماء اللّه گشتند اگر چه بعضی به نسبت تو شرور است.

«فلا تحسبن اللّه مخلف وعده رسله» لم یقل و وعیده، بل قال « ونتجاوز عن سیئاتهم» مع أنه توعد علی ذلک.[۱۲۱– ر]

۵ حضرت الهی فرمود که: گمان مبر که حق –سبحانه و تعالی– اخلاف کند وعده را که به نسبت با رسل خود کرده است و نگفت که وعید خود را نیز خلاف نمی کند، بلک سیئآت بندگان‌را در می گذراند با وجود آنکه وعید بدان لاحق است و تجاوز عن السیئات عام است به نسبت با اهل جنت و نار؛ اما به‌نسبت با اهل جنت ظاهر است چون تجاوز حق از ذنوب وجودات و افعال و صفات ایشان. کما قال؛ شعر:

۱۰ وقلت فما اذْنَبْتُ قالت مجیبةً وجودک ذَنْبُ لایقاس به ذَنْبُ

و امّا به نسبت با اهل نار از مؤمنین به اخراج ایشان است به شفاعت شافعین، و به نسبت با کافران معذب ساختن عذاب در حق ایشان یا به رفع عذاب مطلقاً، چنانکه در حدیث آمده است که «تنبت فی قعر جهنم الجرْجیرُ»، یا به اعطاءِصبر بر محن و بلایا و شداید رزایا. پس با عذاب الفت گیرند و الم کمتر یابند.

۱۵ **فأثنی بأنه « کان صادق الوعد».**

پس حق –سبحانه و تعالی– ثنا گفت بر اسماعیل که صادق الوعد بود از روی وفا بر عهود سابقه به ابراز کمالات مودعه در وی، و به عبادت پروردگار خویش صار مرضیاً عنده.

وقد زال الإمکان فی حق الحق لمافیه من طلب المرجح.

۲۰ یعنی: زایل گشت در حق حق –سبحانه و تعالی– امکان وقوع وعید؛ چه حق –سبحانه و تعالی– در کلام مجید وعده کرد به تجاوز که «نتجاوز عن سیئاتهم»[۲۰]، و قال: «ان اللّه لایغفر ان یشرک به و یغفر مادون ذلک لمن یشاء و یعفوا عن کثیر»[۲۱] أی من السیئآت.

و وقوع وعده واجب است و آن تجاوز و عفو و غفران است. پس امکان وقوع ۲۵ وعید زایل شود؛ چه وقوع یکی از دو طرف ممکن بی مرجح ممکن نیست و طالب وعید

---

(۲۰) س ٤٦ ی ١٦.
(۲۱) س ٤ ی ٤٨.

جز گناه نی، و گناه مرتفع به تجاوز. پس سبب وقوع وعید زایل گرددو عدم علت موجب عدم معلول و وعید نیست مگر از برای تخویف و ابقا و ایصال هر یک از ایشان به کمالاتش. لذلک قال اللّه تعالی: «وما نرسل بالآیات الا تخویفا و لعلهم ینفقون»[۲۲]. و قال بعض اهل الکمال:

و اتــی اذا اوعــدتـه أو وعـدتـه ٭ لـمخـلـف أیعادی و منجز موعدی ۵

از آنکه ثنا گفته نمی‌شود به وفای ایعاد، بلکه موجب ثنا تجاوز است و حضرت حق طالب ثنا است. پس واجب [۱۲۱ــپ] باشد وفا به وعدهٔ عفو و مغفرت و تجاوز، و منتفی گردد امکان آنچه وعید بدان لاحق شده است. و قیصری در این مقام می فرماید؛

شعر

یـامن بـلـطـف جـمـا له خلق الوری ‌ ‌ ‌ حـاشـاک ان تـرضـی بـنـار تـحـرق ۱۰

انـت الـرحـیـم بـکـل من اوجدته ‌ ‌ ‌ ولاجـل رحـمـتـک العمیمة تخلق

ان کـنـت مـنـتـقـمـا فانت مؤدب ‌ ‌ ‌ و مـعـذبـا ان کـنـت انت المشفق

فـاجـعـل عـذابـک للـعـباد عذو بة ‌ ‌ ‌ وارحـم بـرحـمـتـک التی قد تسبق

ای رحمت واسعت پناه همه کس ‌ ‌ ‌ لطف و کرم تــو عذرخواه همه کس

بر عـفـو تـو اعـتـماد دارم هر چند ‌ ‌ ‌ بیش است گناهم از گناه همه کس ۱۵

٭

درفــقـرِمـنِ فـقـیـرِ درو یـش نـگـر ‌ ‌ ‌ درعـجـزِمـنِ بی کس دِل ریش نگر

درجـرم مـن ونـا کـسـی مـن مـنـگـر ‌ ‌ ‌ دررحمت ولطفِ سابقِ خو یش نگر

و اگر ترا خلجان خاطر باشد که شرک معفو نیست، پس وقوع متعلق وعید واجب باشد، پس نفی امکان ممکن نباشد. جواب این بعد از شرح ابیات بتقدیم خواهد رسید. ۲۰

فلم یبق إلا صادق الوعد وحده ‌ ‌ ‌ وما لـوعـیـد الـحق عـین تعاین

یعنی: چون زایل شد سبب و عید، عیر تحقق وعد باقی نماند، چه حق صادق است دروعد خود. و باقی نماند وعید حق را عینی که معاینهٔ دیده شود از برای زوال آن در حق عاصیان به عفو و غفران. و امّا در حق کافران ومنافقان به انقلاب عذاب در حق ایشان به نوعی نعیم که مناسب باشد. ۲۵

و إن دخـلـوا دارالـشـقـاء فـانـهـم ‌ ‌ ‌ عـلـی لـذة فـیـهـا نـعـیـم مـبـاین

---

(۲۲) س ۱۷ ی ۵۹.

و اگر چه به دار شقاوت درآیند اما در آنجا لذتی یابند. و نعیم آن مکان مباین نعیم جنان باشد از آنکه نعیم نفوس طیّبه جز به طیّبات نباشد و نعیم نفوسِ خبیثه جز به خبیثات نتواند بود چون التذاذ جعل به قاذورات و تألّم او به طیّبات. قال اللّه تعالی: «الطیبّات للطیّبین و الطّیبون للطیّبات و الخبیثات للخبیثین والخبیثون للخبیثات[۲۳]».

۵ **نعیم جنان الخلد فالأمر واحد — وبینهما عند التجلی تباین**

یعنی: مباین است نعیمِ دوزخ نعیمِ جنانِ خلد را. پس امر یکی است و تباین در میان هر دو بحسب تجلی است یعنی تجلی الهی بر سعداء و اشقیاء در اصل جز واحد نیست. کقوله تعالی: «وما أمرنا إلا واحدة کلمح بالبصر»[۲۴]. [۱۲۲–ر]

و تعدّد و تباین واقع نمی‌شود مگر بحسب قوابل، پس هر یکی از قوابل اخذ می کند از او بحسب استعداد و قابلیتش. چون یک آب که از آسمان نازل می‌شود و در ۱۰ موضعی شکر و در موضعی حنظل می گردد. بیت:

ز یک جوی اگر روضه‌ای آب خورد — چو روید از او سنبل و شاخ ورد
نه این یک بود سرخ و آن یک سیاه — از این سان بود فیض الطاف شاه

یسمی عذاباً من عذوبة طعمه — وذاک له کالقشر والقشر صاین

۱۵ یعنی: نعیمی که اهل شقاوت راست عذاب تسمیه کرده می‌شود بواسطه عذوبت طعمش به نسبت با ایشان؛ چه عذاب در اصل مأخوذ است از عذب. و این لفظ عذاب مر عذب را بمنزله قشر است، و قشر نگاه دارندهٔ مغز از آفات. پس لفظ عذاب صیانت معنی خود می کند از محجوبان که غافل اند از حقایق اشیاء.

چون فارغ شدیم از حل ترکیب و معنای او، شروع کنیم در تحقیق کلام و ۲۰ مبنای او؛ از آنکه بیان این حقایق از اهمّ مهمات است، و کم است آنکه عارف اصول این مقالات است. لاجرم می گوییم:

بدانکه مقاماتِ کلیّهٔ جامعه مرجمیع عباد را در آخرت سه مقام است، و هر یکی از این مقامات مشتمل بر مراتب بی‌نهایت. و آن مقامات جنت است و نار و اعراف که در میان هر دو است. چنانکه کلام الهی بدین ناطق است.

---

(۲۳) س ۲٤ ی ۲٦. قرآن کریم: «الخبیثات للخبیثین و الخبیثون للخبیثات و الطیبات للطیبین و الطیبون للطیبات».

(۲٤) س ٥٤ ی ٥۰.

و بر هر یکی از این مقامات اسمی است حاکم که طلب می کند به ذات خود اهل این مقام را، چه ایشان رعایای او یند، و عمارت این ملک به این رعایا است.

و وعد شامل است مر کل را؛ چه وعده در حقیقت عبارت است از ایصال هر یک به کمال معینی که او راست ازلاً. پس همچنانکه موعود بها است نار و اعراف نیز موعود بهما است. ۵

و ایعاد نیز شامل است مرکل را، از آنکه اهل جنت می درآیند در وی به جاذب و سائق. قال تعالی: «و جاءت کل نفس معها سائق و شهید»[۲۵].

و جاذب مناسبتِ جامعه است در میان هر دو بواسطهٔ انبیا و اولیا، و سائق حضرت رحمان است به ایعاد و ابتلاء به انواع مصایب و محن؛ چنانکه جاذب به سوی نار مناسبت جامعه است در میان آتش و اهلش و سائق شیطان. ۱۰

پس عین جحیم موعود لهم است نه متوعّد بها، و وعید عذابی است که [۱۲۲ـپ] متعلق می شود به اسم منتقم. و احکام او ظاهر نمی‌شود مگر در پنج طوایف؛ چه اهل نار یا مشرک است یا کافر یا منافق یا عاصی از مؤمنین. و این منقسم می شود به موحّد عارف عامل و به محجوب جاهل.

۱۵ و چون مسلط شود سلطان منتقم بر ایشان، معذب شوند به نیران جحیم. کما قال تعالی: «وأحاط بهم سرادقها * و نادوا یا مالک لیقض علینا ربک قال انکم ماکثون * فلا یخفّف عنهم العذاب و لاهم ینصرون * اخسؤا فیها ولا تکلمون»[۲۶].

و چون سالها و احقاب در آن الم [بمانند] و عذاب بر ایشان بگذرد، معتاد شوند به نیران و غافل گردند از نعیم رضوان. قالوا: «سواء علینا أجزعنا أم صبرنا مالنا من محیص»[۲۷]. پس در این حال رحمت بر ایشان متعلق شود و عذاب مرتفع گردد. ۲۰

یا آنکه عذاب به نسبت با عارف که بواسطه مناسبت اعمالش به آتش در آمده است عذب است از وجهی؛ اگر چه عذاب باشد از وجهی دیگر. کما قیل:

وتعذیبکم عذب و سخطکم رضی و قطعکم وصل و جورکم عدل

چه او مشاهده معذب می کند در تعذیبش. پس تعذیب او را سبب شهود حق گردد. و این اعلی نعیم است در حق امثال او. آری بلاء نیکو بودچون در میان بلا او بود. بیت: ۲۵

---

(۲۵) س ۵۰ ی ۲۱.

(۲۶) س ۱۸ ی ۲۹، س ۴۳ ی ۷۷، س ۲ ی ۸٦، س ۲۳ ی ۱۰۸.

(۲۷) س ۱٤ ی ۲۱.

غم واندوه دلبر را چه شادیهاست اندر پی   جراحتهای جانان را چه راحتهاست پنهانی

و به نسبت با محجوبان که غافل‌اند از لذات حقیقیه، هم عذب است از وجهی؛ چنانکه در حدیث آمده است که بعضی اهل نار ملاعبه با آتش کنند. و ملاعبه از تلذذ منفک نیست اگر چه بواسطهٔ عدم دخول به جنت اعمال که حور وقصور است معذب باشد.

و به نسبت با قومی که استعداد ایشان مستدعی بعد است از حق، و مستلزم قرب به آتش، هم عذب باشد اگر چه در نفس امر عذاب بود. چنانکه مشاهده می افتد که بعضی سواعد خویش می برند و خود را از قلاع می اندازند و داغها بر اعضای خود می نهند و تن در عقوبتها می دهند و بدان افتخار می نمایند.

و به نسبت با منافقان که ایشان را هم استعداد کمال هست و هم استعداد نقص، عذاب اگر چه الیم باشد از برای ادراک کمال و عدم وصول بدو، ولکن چون استعداد نقص شان غالب باشد رضا به نقصان دهند و بعد از انتقام منتقم [۱۲۳–ر] تألم از ایشان زایل شود و عذاب[۲۸] به عذب منقلب گردد. چنانکه مشاهده می کنیم از کسی که اوّلاً رضا به امر خسیس نمی دهد. بعد از آن چون دردی واقع شود و بدان مبتلاء گردد و مکرر شود صدور آن امر خسیس از او، بدان امر الفت گیرد و معتاد گردد و بدان افتخار نماید بعد از آنکه مدتها استقباح او می کرد.

و به نسبت با مشرکان که عبادت غیر حق می کنند پس انتقام می کشد از ایشان منتقم، از برای حصر ایشان حق را در آنچه عبادت می کنند و مقید ساختن ایشان اله مطلق را. اما از روی ظهور وجود حق در مظاهر چون به هر چه روی آرند روی به حق دارد از محض لطف و فضل الهی، عذاب ایشان به عذب منقلب گردد.

و به نسبت با کافران اگر چه عذاب عظیم باشد اما چون استعداد ایشان مقتضی آن عذاب است بواسطه رضا بدان حال، الم عقوبت و نکال کمتر ادراک کنند. چون گلخنی که او افتخار می کند به آنچه در وی است، اگر چه به نسبت با کسی که طالب مرتبه عظمی و دولت کبری باشد این رتبه بلای عظیم و عذاب الیم نماید.

و انقطاع عذاب به شفاعت شافعین موعود است و شفیع بودن أرحم

---

(۲۸) قا: و بعذاب.

الرّاحمین بعد از همه شفعاءِ معهود. چنانکه در حدیث آمده است، و به مقتضای «سبقت رحمتی غضبی» انطفاء نار و ارتفاع عذاب او ، واسطه رستن جرجیر[۲۹] شود در قعر جهنم.

و ظاهر آیات که در حق این طوایف به تعذیب آمده است همه حق است، و کلام شیخ منافی آن نیست چه عذاب بودنِ چیزی از وجهی منافی عذب بودنِ او نیست ۵ از وجهی دیگر.

و بسط کلام در این مقام از برای آن کرده شد تا آنچه اولیاء اللّه از مشاهدهٔ خود خبر می‌دهند هر کس مبادرت به انکار نکنند. بیت:

هر چیز که روی می‌نماید ازغیب پاک است و لطیف است و منزه ازعیب
ای منکر اگر تو نیز اینجا برسی بینی که چنین است بلا شبهه و ریب ۱۰

(۲۹) قا: انقطاع شدت او از واسطه رستن جر یره.

[۸]

فص حکمة روحية فی کلمة یعقوبیة

ظاهر آنست که روح مفتوح الراء است و آن راحت است، و ایراد این به ملاحظه قول اوست سبحانه از لسان یعقوب —علیه السَّلام— که «یا بنیّ اذهبوا فتحسبوا من یوسف و أخیه و لا تیأسوا من روح اللّه انه لا یائیس من روح اللّه [۱۲۳—پ] إلا القوم الکافرون»[1].

۱۰ چنانکه در حکمت هر نبی ذکر کرده می شود آنچه در حق او در تنزیل وارد است و سبب تعرض به این کلمه بحسب خصوصیت آنکه شیخ در این حکمت بیان می کند احوال دین را از انقیاد و جزاء و عادت. و به هر یکی از اینها راحت حقیقیّه حاصل است و رَوح دایم سرمدی واصل؛ اما به انقیاد ظاهر است، چه هر که انقیاد اوامر حق کند و انتهاء از نواهی او پیش گیرد، بطریق استسلام روی به سوی حق
۱۵ آرد، درجه علیا و راحت قصوی دریابد اما به جزاء، چون انسان شناسد که جزاء مترتب بر اعمال اوست و از مقتضیات ذات و استعدادات او اگر چه وجود و خلق آن جزاء از حضرت حق باشد هر آینه بدین معرفت راحتِ عظیمه او را حاصل آید. زیرا که می داند که آنچه بدو می رسد از روح و راحت و رنج و مَساءت از نفس و ذات اوست لاجرم حمد نگوید مگر ذات خود را، و مواخذه نکند مگر نفس خود را.

۲۰ امّا حصول راحت به عادت نیز ظاهر است، چه انسان هرگاه که اعتیاد کند به چیزی از آن امر معتاد، لذت وراحت یابد.

و می شاید که کلمه «روحیه» مضموم الراء باشد. چه معانی ثلاث که مفهومات دین است همه از شأن روح است که مدبّر بدن است. پس در میان هر دو مناسبت متحقّق باشد.

۲۵ و تخصیص حکمتِ روحیه به کلمهٔ یعقوبیه از آن جهت است که یعقوب —علیه السَّلام— علم انفس و ارواح حاصل نموده بود، و کشف روحانی داشت. و لهذا گفت: «لا تیأسوا من روح اللّه»[2]. چه در مقام روح خویش لقای یوسف و

---

(۱) س ۱۲ی ۸۷. (۲) س ۱۲ ی ۸۷.

برادرش را به وجدان اجمالی در می‌یافت. کما قال: «انی لاجد ریح یوسف»[۳]؛ امّا وجدان عیانی تفصیلی نداشت از این روی چشمان او از حزن سپید گشت. والله اعلم.

الدین دینان، دین عندالله و عند من عرَّفه الحق تعالی و من عرَّف من عرفه الحق. و دین عند الخلق، و قد اعتبره الله. فالدین الذی عندالله هو الذی اصطفاه الله و أعطاه الرتبة العلیا علی دین الخلق فقال تعالی «و وصی بها ابراهیم بنیه ویعقوب یا بنی إن الله اصطفی لکم الدین فلا تموتن إلا و أنتم مسلمون»، [أی منقادون إلیه]. ۵

بدانکه دین را از روی لغت مفهومات است که به طریق اشتراک لفظی بر آن اطلاق کرده می‌آید. و آن انقیاد است و جزاءوعادت. و در شرع همهٔ این مفهومات ثلاث [۱۲٤ــر] معتبر است از برای آنکه انسان تا انقیاد احکام الهی ظاهراً و باطناً نکند و به اتیان اوامر و انتها از نواهی قیام ننماید، و جزای اعمال و روزِ جزا را معتقد نشود و ثواب مطیع و عقاب عاصی را محقق نداند، مؤمن نباشد. پس دین جامع باشد معانی ثلاث را. ۱۰

و دین خالی نیست که صادر باشد ازحضرت جمع الهی به ارسال انبیاء ــعلیهم السّلام ــ یا صادر شود از حضرت تفصیل. ۱۵

و اوّل دینی است که حق ــ سبحانه و تعالی ــ آن را برگزیده است، و آن را به انبیا عطا داده و ایشان را شناسای آن ساخته و باقی مؤمنان را بواسطه ایشان شناسا گردانیده. و بدین تعریف و تبلیغِ رسالت و تبیینِ دین حجّتِ حق بر خلق گشتند.

و دوم آنکه ارباب هدایت به نور حق و اصحاب تفکر در عالم امروخلق از نزد خود تکلیف و الزام کنند بر نفس خویش مشقت را به سبب شناختن مقام عبودیت خود، و عرفان رتبه ربوبیت حق به انواری که لامع گشته باشد از بواطن نقیه ولایح شده از اسرار زکیهٔ ایشان، و بار عبودیت بر نفس خویش نهند، و داد ریاضت و مجاهدت دهند تا به شکر نعم پروردگاری که خلق ایشان کرده است و هدایت داده قیام نموده باشند. کما قال تعالی: «و رهبانیّةً ابتدعوها ما کتبناها علیهم الاّ ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعایتها فاتینا الّذین آمنوا منهم اجرهم و کثیرٌ منهم فاسقون[۴].» یعنی: بعضی ابتداع رهبانیت کردند و به ریاضت و مجاهدت روی آوردند و ما آن ۲۰ ۲۵

---

(۳) س ۱۲ ی ۹٤.

(٤) س ۵۷ ی ۲۷.

عبادت بر ایشان تقدیر نکردیم مگر از برای ابتغای رضوان اللّه. پس ایشان حق رعایت آن عبادت بتقدیم نرسانیدند، لاجرم هر که ایمان آورد بدین عبودیت از انوار قدسیه وکمالات نفسیه که اخلاق شریفه و ملکات فاضله است اجرِ او در کنارش نهادیم و به قدرِ مجاهده دولتِ مشاهده‌اش دادیم.

۵ و مراد از قول شیخ که فرمود: «و قداعتبره اللّه» این است. و بیشتر مردم که عمل بدین عبادت نکردند و به اقامت شرایعی که به لسان انبیا مقرر شده قیام ننمودند موسوم به فسق‌اند. یعنی خارج‌اند از اتیان به مقتضای دین و از انقیاد به احکام ربّ العالمین. و شیخ ــ قدّس اللّه سرّه ــ به عبارت «الدّین دینان» الی آخره بدین دو قسم اشارت کرده است. [۱۲۴ــپ]

۱۰ **و جاء الدین بالألف و اللام للتعریف و العهد؛ فهو دین معلوم معروف و هو قوله تعالی « إن الدین عنداللّه الاسلام» و هو الانقیاد. فالدین عبارة عن انقیادک. و الذین من عنداللّه تعالی هو الشرع الذی انقدت أنت إلیه.**

یعنی: لفظ دین در کلام ربّ العالمین که فرمود: «إن الدین عنداللّه الاسلام»[5] به الف و لام که از برای تعریف و عهد است مذکور شد، لاجرم دین معلوم ۱۵ و معروف باشد، چه معهود می باید که معلوم بود عند المخاطب، و این دین معهود عنداللّه اسلام است و اسلام انقیاد. پس دین عبارت باشد از انقیاد تو، و آنچه عنداللّه است آن شرع است که تو انقیاد او کرده‌ای. پس فرق باشد میان دین و شرع؛ که دین از عبد است و شرع از حق.

فالدین هو الانقیاد والناموس هو الشرع الذی شرعه اللّه تعالی فمن اتصف بالأنقیاد ۲۰ لماشرعه اللّه فذلک الذی قام بالدین و أقامه، أی أنشأه کما یقیم الصلاة. فالعبد هو المنشیء للدین و الحق هو الواضع للأحکام. فالانقیاد هو عین فعلک، فالدین من فعلک. فما سعدت إلا بما کان منک.

پس دین انقیاد است و ناموس شرع. أعنی حکم الهی که از برای عباد وضع کرده است. پس هر که متصف شود به انقیاد شرع الهی، قایم به دین باشد، واقامت ۲۵ وانشاء دین کرده، چنانکه اقامت صلات می کند. پس عبد منشیء دین است و حق واضع مر احکام را. لاجرم انقیاد عین فعل تست، پس دین از فعل تو باشد. پس سعادت

---

(۵) س ۳ ی ۱۹.

نیافتی مگر به آنچه از تو به حصول پیوست که آن انقیاد شرع است تا بدانی که؛ بیت:

گر بکاری خسته‌ای خود کشته‌ای ور حریر و قز دری خود رشته‌ای

فکما اثبت للسعادة لك ما كان فعلك كذلك ما اثبت الأسماء الالهية إلا أفعاله.

یعنی: چنانکه اثبات کرد سعادت ترا فعل تو، و آن انقیاد است، همچنین اظهار نکرد اسماء الهیه را که آن کمالات ذات است الا افعال او. ۵

و باید که از این سخن توهم نکنی که افعال سبب اسماء است از آنکه اسماء علل و مبادی افعال است، اما چون اسماء حقایق الهیه است که مخفی بود از عالمین، و ظهور او حاصل نمی‌شود جز به آثار و افعال، چنانچه ظاهر نمی‌شود سعادت عبد و شقاوتش [۱۲۵ــر] الا به افعال او؛ از آنکه افعالش معرفات سعادت و شقاوت است، شیخ ــقدّس الله سرّهــ اسناد کرد اثبات را به افعال، چه اگر از حق ــسبحانه و تعالیــ ظاهر نشود لطفی و رحمتی، نزد ما ظاهر نشود که او لطیف است و رحیم، و اتصاف او بدین دو اسم متحقّق نگردد. ۱۰

وهی أنت وهی المحدثات.

ضمیر اوّل عاید است به اسماء و دوم به افعال. یعنی: این اسماء الهیه عبارت است از اعیان ثابته. پس «انت» عبارت است از عین هریکی از موجودات. چنانکه در قول سهل ــقدّس اللّه سرّهــ بتقدیم [رسید] که: «ان للربوبية سرّا». ۱۵

و «هی انت» خطاب مرعین راست. و می‌شاید که خطاب مر حقیقت جامعۀ انسانیه را باشد از برای احاطۀ او جمیع اسماء و حقایق عالم را. یعنی این اسماء به اعتبار کل مجموعی توئی، و افعال صادره از او، حوادث است. ۲۰

و بباید دانست که اسماء را صور علمیه است و آن صور حقایق و اعیان ثابته است. و آن صور گاهی عین اسماست به حکم اتحاد ظاهر و مظهر، و گاهی غیر او. ولهذا گفت: «وهی انت»، یعنی این اسماء عین و حقیقت تست به اعتبار اوّل.

فبآثاره سُمّی إلهاً وبآثارك سميت عبداً سعيداً.

یعنی: حق به آثارش که مألوه است مسمّی شد به اله، چنانکه رب به مربوب مسمّی گشت به رب، و انسان به آثار مرضیه خود مسمّی است به سعید، و به غیر مرضیه [به] شقی. ۲۵

فأنزلك اللّه تعالى منزلته إذا أُقمت الدين و انقدت إلى ما شرعه لك.

پس حق در تحقّق کمال تو به افعالت ترا تنزیل کرد به منزله‌نفس خود، چه کمال او به الهیت است، و آن متحقّق و ظاهر نمی گردد مگر به افعال و آثار که آن عالم است و مقتضیات عالم.

و هرگاه که اقامت دین کنی به انقیاد اوامر و احکام او که عبارت از شرع است کمال تو حاصل گردد و از سعداء باشی؛ چه حق تعالی ترا تنزیل کرده است در منزله خود که اضافت کرد دین را که فعل تست به نفس خود که: «ان الدّین عند اللّه الاسلام». یعنی دین معتبر در حضرت حق اسلام است پس او دین حق است. و قال: «الا للّه الدین الخالص»[6].

وسأبسط فی ذلك إن شاء اللّه ماتقع به الفائدة بعد أن نبین الدین الذی عند الخلق الذی اعتبره اللّه تعالی.

یعنی: بسط کلام در این مرام که معنی دین است بمشیت حکیم علیم بتقدیم خواهد رسید، و بعد از تبیین دینی که عند الخلق است و حق [۱۲۵ـپ] آن را اعتبار کرده است معنی دین و باقی مفهومات او را تقریر خواهیم کردن.

فالدین کله للّه وکله منك لامنه إلا بحکم الأصالة.

چون دین عبارت از انقیاد است و انقیاد مرخدای را و اوامر و احکام او راست لاجرم دین خدای راست بی‌شائبهٔ آمیزش که: «الآللّه الدّین الخالص»[7]. و همه دین از تست، چه فعل انقیاد صادر است از تو، نه از حق؛ مگر به حکم اصالت؛ چه توفیق دهندهٔ تو بدین انقیاد بواسطهٔ اتحاد و اعطای قدرت و استعداد اوست.

قال اللّه تعالی: «ورهبانیة ابتدعوها».

استشهاد است مردینی را که عند الخلق است. و رهبانیت فعلی است که راهب ــ یعنی عالم دین مسیحی ــ از برای خود اختراع کرده است و برنفس خویش الزام نموده از ریاضت و انقطاع از خلق و توجه به حق.

وهی النوامیس الحکمیة الّتی لم یجیء الرسول المعلوم بها فی العامة من عنداللّه بالطریقة الخاصة المعلومة فی العرف.

و آن شرایعی است که حکمت و معرفت اقتضای آن کرده است، نه آنکه رسولی معلوم من عنداللّه آن را به عامه عباد آورده باشد، بلکه راهبان بطریقهٔ خاصهٔ

---

(۶) س ۳ ی ۱۹.

(۷) س ۳ ی ۱۹.

معلومه در عرف ابتداع و اختراع آن کرده‌اند.

فلما وافقت الحکمة والمصلحة الظاهرة فیها الحکم الالهی فی المقصود بالوضع المشروع الالهی، اعتبرها الله اعتبار ما شرعه من عنده تعالی، «وما کتبها الله علیهم».

۵ پس چون موافق بود حکمت و مصلحت ظاهر در این نوامیس مرحکم الهی را در آنچه مقصود است از وضع مشروع الهی، که آن تکمیل نفوس است از روی علم و عمل اعتبار کرد حق ــ سبحانه و تعالی ــ مبتدعات و مخترعات ایشان را، چون اعتبار شرایع خویش و چون اعتبار آنچه بر عامه بندگان فریضه ساخته است؛ چه این طریق خواص است نه عوام، از آنکه هر احدی قادر نیست بر تحمل مشاق ریاضت و سلوك بر طریق خاص. آری؛ بیت:

۱۰

هر کسی را بهرِ کاری ساختند میل آن اندر دلش انداختند

ولم فتح الله بینه وبین قلوبهم باب العنایة والرحمة من حیث لایشعرون جعل فی قلوبهم تعظیم ما شرعوه ــ یطلبون بذلك رضوان الله ــ علی غیر الطریقة النبویة المعروفة بالتعریف الإلهی.

۱۵ و چون حق ــ سبحانه و تعالی ــ در عنایت و رحمت بر روی دل ایشان بگشاد از وجه خاصی که ایشان را شعور بدان [۱۲٦ــر] وجه وفتح نیست، در دل ایشان تعظیم نهاد مرآنچه را اختراع کردند، و مشروع ساختند تا بدان رضای حق می‌طلبند بر غیر طریقه نبویه که معروف است به تعریف الهی. یعنی بر نهج التزام امور زائده بر طریقه نبویه. چون تقلیل طعام ومنع زیاده ازکلام وترک استیناس واختلاط باعامهٔ ناس و اختیار خلوت و ایثار عزلت و کثرت صیام و قلّت منام و ذکر علی طریق الدوام؛ نه اختیار آنچه منافی طریقه نبویه باشد، چون شرب حرام وعبادت اصنام. ۲۰

و در بعضی نسخه [ها] عبارت «علی الطریقة النبویة» است. و این مؤید معنی مذکور است. و چون ارباب تفسیر در ین آیهٔ کریمه: «ما کتبناها علیهم إلا ابتغاء رضوان الله»[۸] گفته‌اند: تقدیر کلام آنست که «ولم یفعلوابها الا ابتغاء رضوان الله» یعنی ما واجب نگردانیدیم بر ایشان، و بدین مجاهدات ملتزمه قیام ننمودند مگر از برای طلب مرضات حق. پس «الا ابتغاء» را از محذوف مفعول له داشتند نه از «ما کتبناها»، ۲۵

(۸) س ۵۷ ی ۲۷.

شیخ ــ قدّس اللّه سرّه ــ از برای مناسبت معنویه مفعول له از «فمارعوها» داشت و گفت: معنی اینست که:

فقال: «فمارعوها»: هؤلاء الذین شرعوها و شرعت لهم: «حق رعایتها» «إلا ابتغاء رضوان اللّه»

۵ اگرچه زجاج «إلا ابتغاء» را بدل از «ها» ی «ما کتبناها» داشته است، پس بر تقدیر اوّل عمل بدین واجب نباشد امّا هر که آن را ایجاب بر نفس خود کند اجر یابد. کما قال تعالی: «فاتینا الّذین آمنوا منهم اجرهم»[۹] و بعضی گفتند: این چون تطوّع است اما چون نذر به التزام لازم می گردد.

وکذلك اعتقدوا ؛ «فآتینا الذین آمنوا» بها «منهم أجرهم» «وکثیر منهم»: أی من
۱۰ هؤلاء الذین شرع فیهم هذه العبادة «فاسقون» أی خارجون عن الانقیاد إلیها و القیام بحقها. ومن لم ینقد إلیها لم ینقد مشرّعه بما یرضیه.

یعنی: عمل کنندگان بدین اعتقاد چنین کردند که عمل بدین واسطه حصول رضوان الهی و رابطهٔ ثواب نامتناهی است. پس ما اجر مؤمنان در کنار ایشان نهادیم و از آن طایفه که در حق ایشان این عبادت مشروع گشته است که ایشان مقلدان اند و
۱۵ فاسق اند، یعنی ربقه انقیاد را زیب رقبه خود نساخته اند و به قیام حقِ این عبادت نپرداخته. و هر که منقاد این شریعت موضوعه نیست مشرع این شریعت بطریق اصالت ــ که حق است سبحانه ــ انقیاد او نکند به مراعات مرضاتش، و متصدی نشود [۱۲۶ــپ] به اعطای خیر و ثواب و اتیان نعیم جناتش.

لکن الأمر یقتضی الانقیاد.

۲۰ ولکن امر و شأن الهی مقتضی وقوع انقیاد است بر هر وجهی که باشد.

وبیانه أن المکلَّف إمّا منقاد بالموافقة و إما مخالف؛ فالموافق المطیع لا کلام فیه لبیانه؛ و أما المخالف فإنه یطلب بخلافه الحاکم علیه من اللّه أحد أمرین إما التجاوز و العفو، و إما الأخذ علی ذلك، ولابد من أحدهمالأن الأمر حق فی نفسه. فعلی کل حال قدصح انقیاد الحق إلی عبده لأفعاله وماهو علیه من الحال.

۲۵ ولکن امر در نفس مقتضی انقیاد است. و بیانش آنکه: مکلّف یا منقاد حق است به موافقت و طاعت، یا مخالف او. پس موافق مطیع در وی سخن نیست از برای

---

(۹) س ۵۷ ی ۲۷.

وضوحش. امّا مخالف بدین خلاف که مقتضیش عین این مخالف است از حق سبحان، یکی از دو امر طلب می‌کند یا عفو و مغفرت، یا کمال اسم عفو و غفور تا حکمش ظاهر شود یا مواخذه بدین می‌جوید تا حکم اسم منتقم قهار و کمالش ظاهر گردد.

۵ و بر هر تقدیر مخالف منقاد است مربوب خود را که حاکم است بر وی، که آن اسم عفووِغفور است یا منتقم و قهار. و این انقیاد بحسب باطن است اگرچه حکم مقام جمعی الهی یا حکم رب این مشرع را بحسب ظاهر مخالفت می‌نماید. آری؛ بیت:

برنفس خود ارچه ظلم کردم بسیار بر عفو تو بودم اعتماد ای غفار
۱۰ فرمان ترا خلاف کردم لیکن بر وفق ارادت تو کردم همه کار

لاجرم صحیح گردد انقیاد حق به سوی عبد از برای افعالش، وآنچه اقتضا می‌کند آن را حالش، به اعطای آنچه بنده از او طلب می‌کند بحسب عین ثابته اش.

فالحال هو المؤثر.

یعنی: چون حق منقاد عبد باشد بحسب اقتضای حالش، و انقیاد نیست مگر به ۱۵ تأثر، پس مؤثر حال بود.

فمن هنا کان الدین جزاء أی معاوضة بما یسرُّ و بما لایسر.

چون عبد منقاد حق باشد و حق منقاد عبد، پس فعل هر یکی مقابل فعل دیگری بود. و این جزائی است که واجب است از طرفین. پس در دین که انقیاد است عین مجازات حاصل شده باشد. لاجرم دین عین جزا بود. أعنی معاوضه بدانچه عبد را ۲۰ شاد گرداند عند الموافقة ظاهراً و باطناً، که آن اعطای جنت است و ثواب یا عفو وی و رستن از ذنوب عند المخالفة یا معاوضه بدانچه شاد نگرداند عبد را عند المواخذة به مخالفت [۱۲۷ــر] ظاهره از عبد.

فبما یسر «رضی الله عنهم ورضوا عنه» هذا جزاء بما یسر؛ «ومن یظلم منکم نذقه عذاباً کبیراً» هذا جزاء بما لایسر. «ونتجاوز عن سیئاتهم» هذا جزاء.

۲۵ یعنی: چون حق مجازات کند عبیدرا بدانچه شادشان گرداند حال بر این منوال باشد که «رضی الله عنهم و رضواعنه»[۱۰] حق از عبید راضی باشد و عبید از حق راضی

(۱۰) س ۵ ی ۱۱۹.

به سبب مجازات به ملایم طباع ایشان.

و چون مجازات کند بدانچه عبید راشاد نگرداند، «ومن یظلم منکم نذقه عذاباً کبیراً»[11] نقد وقت ایشان آید، و بحسب مقتضای حال ایشان باشد اگر چه ملایم طباع‌شان نبود. وچون مجازات تجاوز از سیئآت باشد مرعی طریقه مرضات بود.

۵ **فصح أن الدین هو الجزاء؛** پس ثابت شد که جزاء مفهوم دین است.

وکما أن الدین هو الإسلام والإسلام عین الانقیاد فقد انقاد إلی مایسر وإلی مالا یسر وهو الجزاء.

یعنی: چنانکه دین اسلام است و اسلام عین انقیاد. پس انقیاد حاصل شد به شاد کننده و شاد ناکننده. و این جزاء است.

۱۰ و مراد از این کلام بیان ارتباط است بین المفهومین که انقیاد و جزاء است.

هذا لسان الظاهر فی هذا الباب.

یعنی: آنچه به تحقیق آن قیام نموده شد در این باب، بحسب لسان ظاهر است.

وأما سره وباطنه فإنه تجلٍ فی مرآة وجود الحق: فلا یعود علی الممکنات من الحق

۱۵ **إلاما تعطیه ذواتهم فی أحوالها، فإن لهم فی کل حال صورة، فتختلف صورهم لاختلاف أحوالهم، فیختلف التجلی لاختلاف الحال، فیقع الأثر فی العبد بحسب مایکون. فما أعطاه الخیر سواه ولا أعطاه ضد الخیر غیره؛ بل هو منعم ذاته و معذبها. فلا یذمنَّ إلا نفسه ولایحمدنَّ إلا نفسه. «فلله الحجة البالغة» فی علمه إذ العلم یتبع المعلوم.**

۲۰ و این کلام محتوی است بر بیان سرِّ قَدَر. و در وی توطیه است مر بیان مفهوم ثالث دین را که آن عادت است. و پیش از این شاهدِ زیبای این معنی کسوتِ بیان پوشیده بود که حق ــ سبحانه و تعالی ــ اسماءِ او ظاهر می‌شود در مرایای اعیان ثابته، و گاهی ظاهر می گردد اعیان در مرآت وجود حق، وگاهی هر یکی آیینه دیگری شود دفعةً.

۲۵ و این قول اشارت است بر ثانی که حق مرآت اعیان است و تقریرش چنان است که: جزاءعبارت است از تجلّی حق در مرآتِ وجودش بحسب اعیانِ ممکنه از اسماءِ دیّان.

---

(۱۱) س ۲۵ ی ۱۱۹.

پس تکلیف به انقیاد است، [١٢٧ــپ] و جزاء نیست جز به اقتضای اعیان.
پس مکلف عبید باشد مرحق را؛ چنانچه حق تکلیف ایشان می کند بدانچه ایشان برآنند
از احوال، و مجازات می کند با ایشان بدان. پس عود نمی کند بر ممکنات از حق حال
الجزاء، مگر آنچه اقتضا می کند ذوات ایشان بحسب احوال پس نفع ومضرت وراحت و محنت
ایشان را هم از ایشان است نه از دیگری. و موايد خير و شدايد ضَيْر را منبع ایشان اند ٥
بلکه هر یکی منعم ذات و معذب خویش است.

پس باید که ستایش نکند و مذمت ننماید مگر نفس خود را. پس بر محجوبان
حجّت بالغه حق راست در علم به حال ایشان. چه علم او بر آن نهج است که معلوم
اعطای آن می کند. لاجرم چون حجاب مرتفع شود ببینند که آنچه به حق نسبت
می کردند هم از ایشان است چنانچه عارفان بنقد می بینند. بیت: ١٠

یک روز عقابی سره از کنگره برخاست — وز بهر طمع بال و پرخویش بیاراست
ناگه ز یکی گوشه یکی سخت کمانی — تیری ز قضا و قدر انداخت بدو راست
بیچاره عقاب از الم تیر بگفتا — کز آهن واز چوب بر یدن ز کجا خاست
چون نیک نظر کرد پر خویش در او دید — گفتا ز که نالیم که از ماست که برماست

و از حق تجلی است و اعطای وجود مرصور این احوال ذاتیه را. وهر حالی ١٥
اقتضای صوری می کند، و احوال مختلفه، پس صور نیز مختلف باشد، لاجرم تجلیات
الهیه هم بحسب اختلاف استعدادات مختلف تواند بود.

ثم السرّ الذى فوق هذا فى مثل هذه المسألة أن الممكنات على أصلها من العدم،
وليس وجودٌ إلا وجود الحق بصور أحوال ماهى عليه الممكنات فى أنفسها و أعيانها.
فقد علمت من يلتذ و من يتألم. ٢٠

یعنی: در این مسئله سرّی است عالی تر از آنچه بتقدیم رسید و آن سرّ آنست
که اعیان ممکنه باقی است بر اصل خویش که آن عدم است وخارج نشده است از
حضرت علمیه، چنانکه گذشت. و الأعيان ماشمت رائحة الوجود بعد. آری؛ بیت:

پیش از این دیدی جهان چون بود در کتم عدم
هم بر آن حال است حالی همچنان انداخته ٢٥

و در خارج هیچ وجودی نیست مگر وجود حق، ملتبس گشته به صور احوال
ممکنات. پس التذاذ به تجلّیات و تألم جز حق را نباشد.

بباید دانست که التذاذ و تألم از صفات کون است. لاجرم استنادِ این هر دو به

حق به یکی از دو طریق [١٢٨ــر] تواند بود:
یکی اتصاف حق به صفات کون در تنزل.
و دوم رجوع کون و صفاتش به سوی حق.
و اما به اعتبار احدیت همه‌مستهلک است در وی، لاجرم نه التذاذ است و نه
٥ تألم.
و شیخ این سرّ را عالی ترازسرّ قدر داشت از آنکه بیان این سرّ از لسان احدیت است، و أحدیت را استعلاء است بر کثرت و السنهٔ او.

و ما یعقب کل حال من الأحوال.

عطف است بر «من یلتذ». یعنی: دانستی که ملتذ و متألم کیست، ودانستی
١٠ که چه چیز در عقب هر حالی از احوال می‌آید. یعنی همچنانکه ملتذ و متألم‌از تجلیات اوست احوال متعاقبه حالاً بعد حال هم تجلیات اوست.

و به سمی عقوبة و عقاباً.

یعنی: از این جهت که جزاء حالی است که در عقب حالی دیگر آید جزاء را عقوبت و عقاب گویند. پس عقوبت مأخوذ از عقب باشد.

١٥ **وهو سائغ فی الخیر و الشرّ غیر أن العرف سماه فی الخیر ثواباً و فی الشرّ عقاباً.**

یعنی: عقاب جایز نیست که استعمال کرده شود در خیر و شرّ، بحسب اصل لغت؛ امّا عرفی شرعی تخصیص کرده است خیر را به ثواب و شرّ را به عقاب.

وبهذا سمی أو شرح الدین بالعادة، لأنه عاد علیه ما یقتضیه ویطلبه: فالدین العادة: قال الشاعر: * کدینک من أم الحویرث قبلها * أی عادتک.

٢٠ یعنی: از برای آنکه هر حالی در عقب حالی می‌آید که در حقیقت حال دوم جزای اول است دین که جزاء است تسمیه کرده شد به عادت، یا مفسّر گشت به عادت، از آنکه شأن و امر به سوی بنده باز می‌گردد بحسب آنچه هم حال او اقتضای آن می کند. آری؛ بیت:

کی کژی کردی و کی کردی تو شر — که ندیدی لایقش در پی اثر
٢٥ کی فرستادی دمی بر آسمان — نیکیی کز پی نیامد مثل آن
گر مراقب باشی و بیدار تو — هر دمی بینی جزای کار تو
چون مراقب باشی و گیری رسن — حاجتت نبود قیامت آمدن
آنکه رمزی را بداند او صحیح — حاجتش نبود که گویندش صریح

این بلا از کودنی آمد ترا / که نکردی فهم نکته و رمزها
از بدی چون دلْ سیاه و تیره شد / فهم کن اینجا نشاید خیره شد
ورنه خود تیری شود آن تیرگی / در رسد در تو جزای خیرگی
ور نیاید تیر از بخشایش است / نی پی نادیدنِ آلایش است
هین مراقب باش گر دل بایدت / کز پیِ هر فعل چیزی زایدت ۵

و معقول العادة أن یعود الأمر بعینه إلی حاله: وهذا لیس ثمّ فإن العادة تکرار.

یعنی: مفهوم از عادت عقلاء بازگشتن امر است به حال اوّل، چنانکه بود. و این معنی در جزاءموجود نیست؛ چه عادت مقتضی تکرار است، و تکرار در وجود مفقود. لاجرم جزاء تکرار نباشد بلکه حالی است که در عقب حالی می آید بحسب آنچه حال اوّل اقتضای آن می کند. ۱۰

لکن العادة حقیقة معقولة؛ و التشابه فی الصور موجود: فنحن نعلم أن زیداً عین عمرو فی الانسانیة و ما عادت الانسانیة إذلوعادت تکثرت و هی حقیقة واحدة والواحد لا یتکثر فی نفسه. ونعلم أن زیداً لیس عین عمرو فی الشخصیة: فشخص زید لیس شخص عمرو مع تحقیق وجود الشخصیة فی الاثنین. فنقول فی الحس عادت لهذا الشبه، و نقول فی الحکم الصحیح لم تعد. ۱۵

استدراک است از قول او که «وهذا لیس ثمّ»، وبیان آنست که عود از کدام وجه متحقّق است و از کدام وجه غیر متحقّق.

و بیان بر این نهج است که عادت حقیقتی است از حقایق، و آن عود شیء است بر حال اوّل. و حقیقت در نفس خود متکثر نمی گردد چنانکه انسانیت به تکثّر اشخاص متکثّر نمی‌شود بلکه متکثّر صورِ این حقیقت و صور اشخاص است. پس ۲۰ مثلیّت متحقق است بین الاشخاص. و حقیقتی را که از عادت تعقّل کرده می شود هم انوار متکثّره است، و آن تکرار احوال است.

پس از این حیثیت که حال دوم مثل حال اوّل است در حس اطلاق عادت بر وی کرده‌اند، و از آن حیثیت که حال دوم عین حال اوّ ل نیست بلکه متغایر اوست عادت بر وی اطلاق کرده نشود. ۲۵

فما ثمّ عادة بوجه و ثمّ عادة بوجه، کما أن ثمّ جزاء بوجه و ماثم جزاء بوجه فإن الجزاء أیضاً حالٌ فی الممکن من أحوال الممکن. وهذه مسألة أغفلها علماء هذا الشأن، أی أغفلوا ایضاحها علی ما ینبغی لا أنهم جهلوها فإنها من سر القدر

المتحکم فی الخلائق.

چون عود مرتب بود بر جزاء و عدم اثبات؛ شیخ ـ قدّس الله سرّه ـ خواست تأکید کند آنچه را ذکر کرد از تحقّق عود و عدم تحقّقش به اثبات جزاء و عدم اثبات جزاء.

۵ امّا در ثابت بودن جزاءفی نفس الامر از روی [۱۲۹ـر] استلزام حال اوّل مرثانی را شبهه نیست، و در بودن جزاء حالتی دیگر مرعین ممکن را به تجلی آخر هم شبهه نیست. پس به اعتباری جزاء باشد و به اعتباری دیگر نی؛ و از حیثیتی عادت باشد و از روی دیگر نی.

و این مسئله‌ای است که علمای این شأن یعنی ارباب عرفان به ایضاح آن ۱۰ ـ چنانکه می باید ـ اشتغال ننموده‌اند نه آنکه ندانسته باشند؛ چه این مسئله از سرّ قَدَر است که متحکم است در خلایق.

وأعلم أنه کما یقال فی الطبیب إنه خادم الطبیعة کذلک یقال فی الرسل و الورثة إنهم خادمو الأمر الالهی فی العموم، وهم فی نفس الأمر خادمو أحوال الممکنات. وخدمتهم من جملة أحوالهم التی هم علیها فی حال ثبوت أعیانهم.

۱۵ چون کلام در بیان احوال اعیان ممکنات بتقدیم رسید، و این احوال از اسرار قدر بود و از جمله اعیان اعیان رسل و ورثه ایشان، پس شیخ ـ قدّس اللّه سرّه ـ شروع کرد در بعضی احوال اعیان ایشان که طبابت و معالجت امم است، چه ایشان خلاص می کنند ارواح را از امراض روحانیه، چنانکه طبیب خلاصی می دهد اشباح را از امراض جسمانیه، و چنانکه طبیب خادم ۲۰ طبیعت است و مساعده می کند او را بر دفع مرض، همچنین رسل و ورثه ایشان از کمل خادمان امر الهی اند درعموم، یعنی مطلقاً خواه امر موافق ارادت باشد و خواه مخالف، چه ایشان مبلّغان امراند بلکه ایشان درنفس امر خادمان احوال ممکنات اند. از آن‌روی که به ارشاد ایشان قیام می نمایند، و از آنچه نمی باید که بر آن باشند از شرک وکفرو عصیان منع می کنند.

۲۵ و این ارشاد و خدمت از انبیاء و ورثه ایشان از آن قبیل است که اعیان ایشان اقتضای آن می کند و از جملهٔ احوالی است که ایشان برآنند در حال ثبوت ایشان در حضرت علمیه نه درحال وجود خارجی. و ایشان را در این معالجت نه ضنّت است و نه منّت، لاجرم به حکم «أو من کان میتا فاحییناه» مردگان غفلت را جان آگاهی

می بخشند و سرگشتگان ظلمات جهالت را به سر چشمهٔ آب حیات معرفت می رسانند و می گویند؛ بیت:

حکمیم و طبیبیم زبغداد رسیدیم — بسی علتیان را که زغم بازخریدیم
سبلهای کهن را وغم بی سروبن را — زرگها وزتنها ش به چنگاله کشیدیم
طبیبان فصیحیم که شاگرد مسیحیم — بسی مرده گرفتیم و دراو روح دمیدیم ۵
بپرسید از آنها که بدیدند نشانها — که تا شکر نگویند که ما از چه رهیدیم
حکیمان الهیم زکس مزد نخواهیم — که ما پاک روانیم نه طماع و پلیدیم
مپندار که این نیز هلیله است یاملیله است — که این شهره عقاقیر زفردوس کشیدیم
طبیبان خبیریم که قاروره نگیریم — که ما در تن رنجور چواندیشه دویدیم

فا نظر ما أعجب هذا الامر. ۱۰

یعنی: نظر کن که چه مایه عجب است که خادم امر الهی خادم ممکنات باشد با وجود عزت عظمت و جلالت منزلت عندالله تعالی.

إلا أن الخادم المطلوب هنا إنما هو واقف عند مرسوم مخدومه إما بالحال أو بالقول، فإن الطبيب إنما يصح أن يقال فيه خادم الطبيعة لو مشى بحكم المساعدة لها، فإن الطبيعة قد أعطت فی جسم المريض مـزاجاً خاصاً به سمّی مريضاً، فلو ساعدها الطبيب خدمة لزاد فی كمية المرض بها أيضاً، وإنما يردعها طلباً للصحة ــ والصحة من الطبيعة أيضاً ــ بإنشاء مزاج آخر يخالف هذا المزاج. فإذن ليس الطبيب بخادم للطبيعة. ۱۵

یعنی: طبیب خادم طبیعت است، و انبیاء و رسل وورثه ایشان خادمان امر الهی اند؛ لکن طبیب خادم طبیعت نیست مطلقاً، ورسل نیز خدمه امر الهی علی طریق الاطلاق نیستند، چه خادم مطلقاً آنست که واقف باشد نزد امر مخدومش، و تجاوز نکند از مرسومش. و طبیب واقف نیست نزد مرسوم طبیعت مطلقاً، که اگر چنین بودی مساعده طبیعت کردی در هر حالی از احوالش؛ و یکی از احوال طبیعت مرض است چه اومزاج خاصی است که طبیعت او را احداث کرده است. پس اگر مساعد طبیعت بودی در کمّیت مرض زیاده کردی، لکن سعی می‌نماید در زوال مرض و تبدیل آن به صحت، و منع می کند طبیعت را از مرض. و این مطلوب نیز حاصل می‌شود به مزاج دیگر از طبیعت که ملایم باشد مطلوب طبیب را. ۲۰ ۲۵

پس طبیب از روی مزاج ملایم مر شخص را خادم طبیعت باشد نه علی طریق

الاطلاق. لاجرم اُوخادم بود مر طبیعت را از وجهی، و غیر خادم از وجهی دیگر.

و همچنین انبیاء ورسل و ورثه ایشان از هادیان سبل خادم نباشند امر الهی را مطلقاً. چه امر الهی دو قسم است:

قسمی آنکه متعلق می‌شود به اموری که اقتضا می کند آن را عین مأمور. و این امر ارادی است.

وقسمی دیگر متعلق می‌شود به اموری که بعضی را از آن اقتضا می کند عین مأمور و بعضی را نی، بلکه مقتضی نقیض آن باشد، و آن امر تکلیفی است.

و انبیاء ورسل خادمان امر الهی‌اند از روی حال. چون اتیان [۱۳۰-ر] به عبادات و ایراد افعال سنیه مرطریق حق را، تا امّت بطریق اقتدا سعادت اهتدا دریابند. کما قال تعالی: «قل ان کنتم تحبون اللّه و اتبعونی یحببکم اللّه»[۱۲]. وتا عاصی به ضدّ آن قیام نماید و آلوده رجس شقاوت گردد که: «واما الّذین فی قلوبهم مرض فزادتهم رجساً الی رجسهم»[۱۳]. وچون قول او ــسبحانه و تعالیــ که: «وما اختلفوا الامن بعد ما جاء هم العلم»[۱۴]. یا از طریق قول چون امر به ایمان و نهی از کفر و طغیان، و از طریق بیان آنچه موجب ثواب و عقاب باشد چنانچه حق تعالی فرمود که: «و بلّغ ما انزل الیك»[۱۵]. یعنی: برسان آنچه بر تو نازل شد تا مطیع واصل گردد به کمالش، وعاصی ملاقی شود به و بال اعمالش.

و إنما هوخادم لها من حيث إنه لايصلح جسم المريض ولايغير ذلك المزاج إلا بالطبيعة أيضاً. ففى حقها يسعى من وجه خاص غير عام لأن العموم لايصح فى مثل هذه المسألة. فالطبيب خادم لاخادم أعنى للطبيعة.

یعنی: خادم بودن طبیب مرطبیعت راازآن حیثیت است که اصلاح نمی کند- جسم مریض را، و تغییر نمی کند مزاج او را، مگر به طبیعت. پس در حق طبیعت سعی می کند از وجه خاص نه عام، از آنکه عموم در این مسأله صحیح نیست. پس طبیب از وجهی خادم طبیعت است و ازوجهی خادم نیست.

كذلك الرسل والورثة فى خدمة الحق. والحق على وجهين فى الحكم فى أحوال المكلَّفين، فيجرى الأمرمن العبد بحسب ما تقتضيه إرادة الحق، وتتعلق إرادة الحق به بحسب ما يقتضى به علم الحق، ويتعلق علم الحق به على حسب ما أعطاه

---

(۱۲) س ۳ ی ۳۱.
(۱۳) س ۹ ی ۱۲۵.
(۱۴) س ٤٥ ی ۱۷.
(۱۵) س ۵ ی ٦۷.

المعلوم من ذاته.

يعنى: همچنين رسل وورثه رسل خادم ارادت حق نيستند مطلقاً؛ چه حكم حق در احوال مكلّفين بر دو وجه است: يكى امر با ارادهٔ وقوع مأمور به، وديگر امر با عدم ارادهٔ وقوع مأمور به.

و آنچه به ارادت است بحسب علم حق است و چيزى اراده كرده نمى‌شود ۵ مادام كه معلوم نگردد. پس ارادت متعلق مى‌شود به مراد، بواسطه علم. و علم تابع است مرمعلوم را. پس امر مع الارادة موافق است آنچه را اعيان مكلّفين در حال ثبوت ايشان در علم برآنست. لاجرم قبول امر مى كنند و اطاعت مى‌نمايند. و صادر مى‌شود مأمور به از عبد، و امر با عدم ارادت وقوع مأمور به ممكن نيست كه قبول كرده شود؛ چه ممكن نيست كه به وجود آيد مگر آنچه متعلق مى‌شود [۱۳۰ـپ] ارادت به وجود آن. ۱۰ لاجرم اين چنين امر سبب وقوع عصيان مى گردد.

فما ظهر إلا بصورته.

يعنى: ظاهر نمى گردد معلوم مگر بر صورتى كه در علم بر آنست.

فالرسول والوارث خادم الأمر الإلهى بالإرادة، لاخادم الارادة.

۱۵ يعنى : رسول و وارث به خدمت امر الهى قيام مى‌نمايند هرگاه كه ارادت متعلق شود به وقوع مأمور به. وخادم ارادت نيستند مطلقاً ؛ چه ارادت تابع معلوم است چنانكه گذشت. و معلوم بحسب مناسبتش اقتضا مى كند امرى چند كه بعضى نافع است و بعضى ضار. ورسول مساعد او نيست درضار.

و همچنين هر چه واقع مى‌شود از خير و شرّ، جز به ارادت نيست. پس اگر ۲۰ رسول خادم را ارادت باشد مطلقاً، هر آينه رد نكند بر هيچ احدى در فعل قبيح.

فهو يردُّ عليه به طلباً لسعادة المكلَّف.

پس رسول رد مى كند بر مكلّف، ودفع مى كند از او به امر الهى آنچه را ضرر مكلّف در اوست از براى طلب سعادت و اقبال و اظهار شرف و كمالش.

فلو خدم الإرادة الإلهية مانصح.

۲۵ پس اگر خدمت ارادت الهيه كردى خلق را نصيحت ننمودى، بلكه ايشان را بر آنچه هستند بگذاشتى، از آنكه عين مراداست.

وما نصح إلابها أعنى بالارادة. فالرسول والوارث طبيب أخروى للنفوس منقاد لأمر الله حين أمره، فينظر فى أمره تعالى و ينظر فى إرادته تعالى، فيراه قد أمره بما

يخالف إرادته و لايكون إلا ما يريد، ولهذا كان الأمر، فأراد الأمر فوقع، وما أراد وقوع ما أمر به بالمأمور فلم يقع من المأمور، فسمى مخالفة و معصية.

ونصیحت نکرد رسول مگر به ارادت. پس رسول و وارث طبیب اخراوی است مرنفوس را؛ ومنقاد امر حق تعالی است. پس نظر می کند در امر حق ـ سبحانه ـ، ونظر می کند در ارادتش. پس می بیند که حق تعالی امر می کند مکلّف را بر آنچه مخالف ارادت اوست عزّ شأنه. و به وجود نمی آید مگر آنچه می خواهد. لاجرم چون ارادت به نفس امر متعلق شده باشد امر واقع می شود، و چون وقوع مأمور به از مأمور نخواسته باشد، واقع نمی شود. پس مخالفت و معصیت تسمیه کرده می آید.

اگر گویی: چگونه امر می کند حق تعالی بر آنچه اراده نمی کند وقوع آن را، وفایده این امر چیست؟

گوییم که: تکلیف حالی است از احوال عین عبد، و او را استعداد این حالت هست که تکلیف کرده شود، امّا استعداد وقوع مأمور به از او نیست. پس عین عبد طلب می کند به استعداد خود از [۱۳۱ ـ ر] حق ـ سبحانه و تعالی ـ تکلیف کردن را به آنچه در وسع او نیست، و استعداد قبول آن ندارد. لاجرم حق تعالی امر می کند بدان، و وقوع مأمور به از عبد نمی خواهد؛ چه عدم استعداد او را می داند، بلکه ارادهٔ وقوع ضد مأمور به می کند از برای تحقّق استعدادش مر این ضد را، وفایدهٔ این تمیز مستعد قبول است از غیر مستعد.

فالرسول مبلّغ: ولهذا قال شيبتنى «هودٌ» و أخواتها لما تحوى عليه من قوله «فاستقم كما أمرت» فشيّبه «كما أمرت» فإنه لايدرى هل أمر بما يوافق الارادة فيقع، أو بما يخالف الإرادة فلايقع.

یعنی: رسول مبلغ امر الهی است و خادم او مطلقاً، خواه با او ارادت باشد وخواه نی. و لهذا رسول ـ صلّی اللّه علیه و سلّم ـ گفت: «مرا پیر گردانید سوره هودو اخواتش»، از برای اشتمال او بدین قول که: «مستقیم باش چنانکه امر کرده شدی». لاجرم از این اندیشه در جوانی شیب طاری شد که آیا امر موافق ارادت است تا مأمور واقع شود یا مخالف ارادت است تا واقع نشود و معصیت ظاهر گردد؛ چه رسول ـ علیه السّلام ـ از روی نشأت عنصریه‌اش که حاجب است از اطلاع بر حقایق دائماً نمی داند که مأمور علی وفق الارادة است تا منقاد امر الهی تواند شد یا نه بر وفق ارادت است تا مستلزم خروج از امر الهی گردد.

ولایعرف أحد حکم الإرادة إلابعد وقوع المراد إلا من کشف اللّه عن بصیرته فأدرک أعیان الممکنات فی حال ثبوتها علی ما هی علیه، فیحکم عند ذلک بما یراه. وهذا قدیکون لآحاد الناس فی أوقات لایکون مستصحباً.

یعنی: هیچ احدی نمی‌داند حکمِ ارادت را، مگر بعد از وقوع مراد، به غیر از کاملی که حق ــ سبحانه و تعالی ــ دیدهٔ بصیرت او را گشاده باشد تا ادراک کند اعیان ممکنات را در حالت ثبوتش بر آنچه هست. پس حکم تواند کردن بدانچه می‌بیند. و این کشف کمّل انبیاء و اولیاء را در بعضی اوقات دست [دهد] نه آنکه دایمی باشد. بیت:

گاه گاهی چنین شود عطار　　بو که این دولتش مدام بود

چنانکه حق ــ سبحانه و تعالی ــ حبیب خود را ــ علیه السّلام ــ فرمود که:

«قل ما أدری ما یفعل بی ولابکم» فصرح بالحجاب.

یعنی: بگوی ای محمد وای حبیبِ حضرتِ اَحَد که من نمی دانم که با من معامله بر چه نهج بتقدیم خواهد رسید، و نیز نمی‌دانم که [۱۳۱ــپ] با شما انتهاج کدام مناهج به حصول خواهد پیوست. و تصریح کن به حجاب، تا عارفان متنبّه شوند که بالاتر از این مقام مقامی دیگر نیست، ورفع حجاب مطلقاً ــ به حیثیتی که در میان علم حق وعلم بنده فرق نمانَد ــ متصور نیست.

ولیس المقصود إلا أن یطلع فی أمر خاص لاغیر.

ومقصود از این کشف غیر از این نیست که بنده اطلاع یابد بر بعضی امور، نه بر هر چه حضرت الهی مطلع است برآن. کما قال تعالی: «ولایحیطون بشیء من علمه إلاّ بماشاء»[۱۶]. و اللّه اعلم. بیت:

ای رحمت و قهرت از سببها بیرون　　وی یافتن تو از طلبها بیرون
از قول زبان فایده‌ای نیست که نیست　　اسرار تو از حروف لبها بیرون

(۱۶) س ۲ ی ۲۵۵.

[۹]

فص حکمة نوریة فی کلمة یوسفیة

چون عالم ارواح که مسمّی است به عالم مثالی، عالمی است نورانی؛ و کشف یوسف ــ علیه السّلام ــ مثالی بود و بر وجه اتم و اکمل، شیخ ــ قدّس الله سرّه ــ حکمت نوریه را که کاشف است از حقایق، اضافت به کلمه یوسفیّه کرد.

ولهذا یوسف ــ علیه السّلام ــ در علمِ تعبیر کامل بود، و مراد حق تعالی را از صور مرتبهٔ مثالیّه می دانست. و هر که بعد از او این علم را دانسته، آخذ از مرتبه اوست ۱۰ و مستفید از روحانیتش.

و از برای قوت نوریت روح یوسف ــ علیه السّلام ــ صورت او بکمال و حسنش در غایت بهجت و جمال بود.

و بباید دانست که نور حقیقی ذاتِ الهیّه است و بس؛ چه او اسمی است از اسماء ذات. و هر چه بر او اسم غیر و ماسوی الله اطلاق کرده می‌شود ظلّی است از ۱۵ ظلال او، ونورانی بودنش به نسبت با عالم اجسام است.

و چون دخول روح در عالم خویش بواسطهٔ عبور است از حضرت خیالیه که مثال مقیّد است، و به اشراق نور روح بر حضرت خیالیه ظاهر می گردد صور مثالیه، واجب شد اوّلاً انبساط نور به این حضرت تا روح مشاهده تواند کرد به‌شهود عیانی، آنچه را متجسد می گردد از معانی و فایض می گردد بروی در این حضرت تا بواسطه ۲۰ تمرّن در این مشاهده انتقال از حضرت خیال که مثال مقید است به سوی عالم مثال مطلق تواند کرد، لاجرم شیخ ــ قدّس الله سرّه ــ فرمود:

هذه الحکمة النوریة انبساط نورها علی حضرة الخیال.

یعنی: این حکمت نوریه عبارت است از انبساط نور کلمهٔ یوسفیه که آن روحانیت **[۲۳۲ــر]** اوست علیه السّلام بر حضرت خیالش، تامتنور گردد و مشاهده نماید در آن ۲۵ حضرت معانی متجسده را. و بر این تقدیر ضمیر «نورها» عاید به «کلمه» باشد.

و می شاید که راجع به «حکمة» بود، و معنی چنین باشد که: این حکمت نوریّه عبارت است از انبساط نور علوم منتقشه در کلمهٔ یوسفیه بر حضرت خیال.

چه حکمت دانستن حقایق است بر آنچه هست، و علم نور است در نفس خویش، و منور است مر غیر خود را.

وهو أول مبادیء الوحی الإلهی فی أهل العنایة.

یعنی: این انبساط اوّل ظهور مبادی وحی است در اهل عنایت که ایشان انبیاءاند علیهم السّلام. و اوّل بودن او از آن جهت است که جز به نزول ملک نتواند بود. و اوّل نزول او در حضرت خیالیه است بعد از آن در حضرت حسّیه. پس مشاهد را از تنور خیالش چاره نیست تا قادر باشد بر مشاهده در خیال. بعد از آن در مثال مطلق، چه خیال واسطه است در میان عالم حسّی و مثالی مطلق. پس نازل و صاعد را از عبور بر وی چاره نیست.

تقول عائشة رضی اللّه عنها: «اوّل ما بدیء به رسول اللّه صلّی اللّه علیه وسلّم من الوحی الرؤیا الصادقة.

عایشه ـ رضی اللّه عنها ـ می گوید: اول آنچه از وحی رسول را ـ صلّی اللّه علیه وسلّم ـ حاصل شد رؤیای صادقه بود که به حکم حدیث یک جزو است از چهل و شش جزو نبوّت.

فکان لایری رؤیا إلا خرجت مثل فلق الصبح» تقول لاخفاء بها.

پس رسول ـ علیه السّلام ـ هیچ خوابی نمی دید مگر که در حس ظاهر می شد چون روشنایی صبح، بی آنکه خفائی بر وی طاری شود.

والی هنا بلغ علمها لاغیر. وکانت المدة له فی ذلک ستة أشهر ثم جاءه الملک، و ما علمت أن رسول اللّه صلّی اللّه علیه وسلّم قد قال: «إن الناس نیام فإذا ماتوا انتبهوا».

یعنی: عایشه ـ رضی اللّه عنها ـ ندانست که آنچه در حس ظاهر می شود مثل آنست که در نوم ظاهر می گردد. و خلق از ادراک حقایق و معانیی که این صور ظاهره مشتمل است بر آن غافل اند. بیت:

ماهی صفت ارچه گوش داریم، کریم
بگشاده چو دام چشمها بی بصریم
بیداری ما و خواب ما جمله یکیست
چون ما زصور ره به حقایق نبریم

پس همچنانکه معبر دانا مراد را می داند از صوری که مرئی است در نوم،

همچنان عارف حقایق امورمرادرامی داند ازصوری که ظاهراست درحس، ازآنکه هر چه در حس ظاهر می شود صورت [۱۳۲ـپ] چیزی است که در عالم مثالی است و آنچه در عالم مثالی است صورت معانیی است که فایض است بر ارواح مجرّده از حضرات الهی. و آن معانی از مقتضیات اسماء است.

۵ پس عارف حقایق وقتی که صورتی مشاهده کند یا کلامی شود یا معنیی از معانی در دل او واقع شود استدلال می کند از آن به مبادی آن، و مراد حق تعالی را از آن می داند. و از اینجاست که می گویند: هر چه در عالم حادث می شود رسل حق تعالی است که پیغام حق را به بنده می رساند. می داند آنکه می داند، و اعراض می کند از آنچه مقصود است از آن صورت، آن کس که نمی داند. چنانکه حق ۱۰ ـ سبحانه و تعالی ـ می فرماید: «وکائن من آیة فی السّماوات و الارض یمرّون علیها و هم عنها معرضون»[1]. و اعراض ایشان از عدم تنبه ایشان است و از دوام ایشان در خواب غفلت.

و این مقام را کسی می داند که جمیع مقامات علوی و سفلی او را منکشف باشد. پس ببیند امر الهی را که نازل است از حضرت الهی به عرش، وکرسی و ۱۵ سماوات و ارض، و در هر مقامی صورت او را مشاهده کند. بیت:

گر مراقب باشی و بیدار تو — هر دمی بینی جزای کار تو
گر مراقب باشی و گیری رسن — حاجتت نبود قیامت آمدن
هین مراقب باش، گر دل بایدت — کزپی هرچیزچیزی زایدت

وکل مایری فی حال النوم فهو من ذلك القبیل، و إن اختلفت الأحوال.

۲۰ یعنی: هرچه رسول ـ علیه السّلام ـ اورا درحال یقظت می دیدازآن قبیل بود که اورا درحال منام مشاهده می کردا گرچه احوال مختلف بود،چه این درحس بود و آن در خیال. ولکن از آن جهت که هر یک مثالی و صورتی است معنی حقیقی را هر دو برابر است. و رسول را ـ علیه السّلام ـ فرقی نبود میان یقظت و منام از جهت اطلاع او ـ علیه السّلام ـ بر آن معنی که مراد است از آن صورت محسوسه.

۲۵ **فمضی قولها ستة أشهر، بل عمره کله فی الدنیا بتلک المثابة: إنما هومنام فی منام.**

پس به قول عایشه در این شش ماه گذشت بلکه کل عمر رسول

(۱) س ۱۲ ی ۱۰۵.

ــعلیه السّلام ــ در دنیا بر این نهج بود که از صوز محسوسه که در این خوابگاه و غفلت آبادِ دنیا است راه به معانی آن که مراد خدا است می برد. لاجرم عمر او نیست مگر منام در منام، از آنکه احوال متعاقبه است.

وکل ماورد من هذا القبیل فهو المسمی عالم الخیال.

۵ یعنی هر چه وارد می شود در کون، از آن قبیل است که تعبیرش باید کرد. **پس همه [۱۳۳ــر]** عالم خیال است. کما قال:

إنــمــا الــکــون خــیــال ❊ وهــو حــق فــی الــحــقــیــقــة
کــل مــن یــفــهــم هــذا ❊ حــاز اســرار الــطــریــقــة

خواب است و خیال این جهان فانی — در خواب کجا حقیقت خود دانی
چون روی بسوی آن جهان گردانی — پیدا شودت حقایق پنهانی ۱۰

❊

خیالک فی الدنیا رقاد وماتری — خیال صریح لاح فی حالة الکری
بل مدرکات العقل والحس کلها — خیال ولکن ینبغی ان یعبّرا
اذا فتحت عیناک ابصرت انه — هوالظاهر المشهود فی صورة الورا
و ما موضع فی ملکه منه خال — من الفلک الاعلی الی منتهی الثری ۱۵
ولکنه قد سکرت اعین کما — تراها تری الذرات والشمس لا تری
تشاهد فی الکون اختلافا و کثرة — ومافیه الاواحد قد تکررا
خفی جلی واحد لیس واحداً — وهذا صحیح عندنا لیس منکرا

❊

آن روز که این خواب معبر گردد — و ین شبهت و اشکال مقرر گردد ۲۰
هر صورت و شکل رنگ سیرت گیرد — هر سیرت و هر خلق مصور گردد

ولهذا یعبَّر، أی الأمر الذی هوفی نفسه علی صورة کذا ظهر فی صورة غیرها، فیجوز العابرمن هذه الصورة التی أبصرها النائم إلی صورة ماهوالأمر علیه إن أصاب.

ولهذا تعبیر کرده می شود امری که در نفس خود بر صورتی مخصوص [بود] در صورت غیر او. لاجرم عبور می کند عابر از این صورتی که نائم آن را در خواب دیده ۲۵ است به سوی صورتی که فی نفس الامر برآنست اگرعابر مصیب باشد.

کظهور العلم فی صورة اللبن. فعبَّر فی التأویل من صورة اللبن الی صورة العلم فتأوَّل أی قال: مآل هذه الصورة اللبنیة إلی صورة العلم.

یعنی: حال مصیب چون ظهور علم در صورت لبن که رسول ــ صلّی اللّه علیه وسلّم ــ در خواب دید که چندان شیر نوشید که از اظافیر او برون می آمد، در تأویلی از صورت شیر به صورت علم عبور کرد و گفت: مآل این صورت لبنیه به صورت علم است.

۵ **ثمّ إنه ــ صلّی اللّه علیه وسلّم ــ کان إذا أوحی إلیه أخِذَ عن المحسوسات المعتادة فسُجّی وغاب عن الحاضرین عنده: فإذا سرّی عنه ردّ.**

یعنی: حال رسول ــ علیه السّلام ــ چنان بود که هرگاه که **وحی فرستاده** شدی به سوی او، او را از **محسوسات معتاده** دُرْرُبودندی و لباس مثالی **پوشانیده شدی** **[۱۳۳ــپ]** و غایب گشتی از حاضران که نزد او بودند و چون کشف باتمام رسیدی و

۱۰ مشاهده بکمال پیوستی، بازگردانیده شدی به حضرت شهادت.

فما أدرکه فی حضرة الخیال، إلا أنه لایسمی نائماً.

پس بحقیقت ادراک نکرده است مگر در حضرت خیال، امّا این قدر است که نائمش نمی‌خوانند از آنکه نوم آنست که سبب امری مزاجی است که عارض شود مردماغ را. وسبب این امری است روحانی که فایض می‌شود بر قلب، و او را از

۱۵ شهادت در می‌رباید. لاجرم مسمّی به اسم نوم نگردد.

و این معنی گاهی حاصل می‌شود بی آنکه غیبت کلی از حس به حصول پیوندد. چنانکه رسول را ــ علیه السّلام ــ در نهایت امرحال بر این منوال بود به خلاف نوم. و این حالت حالتی است مشابه سِنَه.

وکذلک إذا تمثل له الملک رجلاً فذلک من حضرة الخیال فإنه لیس برجل وإنما

۲۰ **هوملک، فدخل فی صورة إنسان. فعبَّره الناظر العارف حتی وصل إلی صورة الحقیقیة، فقال هذا جبریل أتاکم یعلمکم دینکم. وقد قال لهم ردوا علیَّ الرجل فسماه بالرجل من أجل الصورة التی ظهر لهم فیها. ثم قال هذا جبریل فاعتبر الصورة التی مآل هذا الرجل المتخیل إلیها. فهو صادق فی المقالتین: صدق للعین فی العین الحسّیة.**

۲۵ و همچنین هرگاه که نزد رسول ــ علیه السّلام ــ ملک متمثل شود به صورت رجل، آن صورت متمثل از حضرت خیال است،و رجلی نیست که موجود باشد در حس برسبیل عادت، بلکه ملکی است داخل در صورت انسان. پس ناظر عارف یعنی رسول مکاشف از صورت مرئیه عبور کرد تا واصل شد به صورت حقیقیّه، و گفت: «این

جبرئیل است که به سوی شما آمده است تا تعلیم امر دین بتقدیم رساند». و با اصحاب گفت که: «آن مرد را به سوی من بازگردانید».

و جبرئیل را به اعتبار صورتی که در آن صورت ظاهر شده بود، رجل نام نهاد. و بعد از آن فرمود: «این جبرئیل است».

۵ پس اعتبار کرد مآل آن رجل متخیّل را به صورت ملکیّه، لاجرم او صادق است در هر دو مقالت بحسب اعتبار ین. و راست گفته است و بر خلاف واقع تعبیر نکرده است مرذات جبرئیلیه را که در عین حسیّه ــ أعنی در بصر ــ ظاهر شده است.

وصدق فی أن هذا جبریل، [فإنه جبریل] بلاشک.

و بی هیچ شبهه صادق است در این مقال که او جبرئیل است.

۱۰ **وقال یوسف علیه السَّلام: «إنی رأیت أحد عشر کوکباً والشمس والقمر رأیتهم لی ساجدین»: فرأی إخوته فی صورة الکواکب ورأی أباه وخالته فی صورة الشمس والقمر. هذا من جهة یوسف، ولوکان من جهة المرئی لکان ظهور إخوته فی صورة الکواکب وظهور أبیه وخالته فی صورة الشمس والقمر مراداً لهم. فلما لم یکن لهم علم بما رآه یوسف کان الادراک من یوسف فی خزانة خیاله، وعلم ذلک یعقوب حین قصها علیه فقال: «یا بنی لا تقصص رؤیاک علی إخوتک فیکیدوا لک کیداً».** ۱۵

بدانکه هر چه در صورتی غیر صورت اصلیهٔ خویش بنماید نمودن در آن صورت گاهی به ارادت مرئی می باشد و گاهی به ارادت رائی، و گاه به ارادت هردو، و گاه بی ارادت هردو. امّا اوّل چون ظهور ملک بر پیغمبری از انبیاء در صورتی از صور، و چون ظهور کاملان اناسی بر بعضی صالحان درصوری که غیر صور اصلیه ایشان است و ۲۰ امّا ثانی چون ظهور روحی از ارواح ملکیه و انسانیه به استنزال کاملی متصرف در آن روح به سوی عالم خویش تا کشف کند معنی را که مختص باشد بدو.

و امّا ثالث چون ظهور جبرئیل مرنبی را ــ علیهما السَّلام ــ به استنزال نبی او را، و فرستادن حق به سوی نبی ــ علیه السَّلام ــ.

۲۵ و امّا رابع چون دیدن زیدصورت عمرورادرخواب بی قصدزید.

بعد از تمهید مقدّمه بباید دانست که چون ظهور برادران یوسف ــ علیه السَّلام ــ به صورت کواکب و ظهور پدر و خاله اش به صورت آفتاب و ماه بی علم و ارادت ایشان بود، شیخ ــ قدّس الله سرّه ــ فرمود که اگر این ظهور از جهت مرئی بودی، هر آینه

ایشان نیز دانستندی ظهور خود را در این صور.

و چون ایشان را علم نبود بدانچه یوسف در خواب دید، معلوم شد که رؤیت از جهت ایشان نبود و از جهت یوسف نیز بقصد و ارادت او انبود بلکه ادراک یوسف بحسب اعطای[2] استعدادش بود این مشاهده را در خزانهٔ خیال، و ایشان را علم نبود بدانچه یوسف دید الاّ بعد از وقوع. و لهذا یوسف گفت: «قد جعلها ربّی حقاً»[3]. و یعقوب ــ علیه السَّلام ــ چون قصهٔ[4] یوسف دانست، فرمود: «ای فرزندِ من برادرانِ خود را از این واقعه آگاه نکنی تا مکری در حق تو اندیشه نکنند».

ثم برّأ أبناءه عن ذلک الکید و ألحقه بالشیطان، و لیس إلا عین الکید، فقال: «إن الشیطان للإنسان عدومبین» أی ظاهر العداوة.

یعنی: یعقوب ــ علیه السَّلام ــ ابناء [۱۳۴ ــ پ] خود را از این کید مبرّا داشت و الحاق کید به شیطان کرد ازآنکه می دانست که فاعلِ جمیع افعال علی الحقیقة حق است، امّا چون شیطان مظهر اسم مضلّ است فعل بد را بدو اضافت کرد. و اسناد کید به شیطان نیز عین کید است با یوسف، تا متأدّب باشد، و اسناد مذام به حق نکند اگر چه فاعل حقیقی اوست. پس گفت: شیطان انسان را دشمنی است ظاهر العداوة.

ثمّ قال یوسف بعد ذلک فی آخر الأمر: «هذا تأویل رؤیای من قبل قد جعلها ربی حقاً» أی أظهرها فی الحس بعدما کانت فی صورة الخیال، فقال النبی محمد صلّی الله علیه وسلّم: «الناس نیام».

یوسف در آخر حال گفت: اینست تأویل رؤیای من که پیشتر دیده بودم، بدرستی که پروردگار من او را اظهار کرد در حس، بعد ازآنکه در صورت خیال بود.

و حبیب حضرت اله محمد رسول الله ــ صلّی الله علیه و سلّم ــ حس را نیز نوعی از انواع نوم داشت، وفرمود: «الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا»؛ چه ایشان غافل اند از معانی غیبیّه و حقایق الهیّه، چنانکه نائم از این معانی و حقایق غافل است. خواجه ــ قدّس سرّه ــ بطریق کلام منصف می فرماید؛ بیت:

ماهی‌صفت ارچه گوش دار یم‌کریم بگشاده چودام چشمها بی بصریم
بیداری ماوخواب ما هر دو یکیست چون ما زصور ره به حقایق نبریم

---

(۲) پا: اعطا.

(۳) س ۱۲ ی ۱۰۰.

(٤) قا: در + قصه.

فکان قول یوسف: «قد جعلها ربّی حقاً» بمنزلة من رأی فی نومه أنه قد استیقظ من رؤیا رآها ثم عبرها. ولم یعلم أنه فی النوم عینه.

پس یوسف ــ علیه السَّلام ــ در تأویل خواب خود بمنزله کسی باشد که در خواب چنان بیند که بیدار شده است و خواب خود را تعبیرمی کندونداند که در عین خواب است. ۵

فإذا استیقظ یقول رأیت کذا و رأیت کأنی استیقظت و أوّلتها بکذا. هذا مثل ذلک. فانظر کم بین إدراک محمد صلّی الله علیه وسلّم وبین إدراک یوسف علیه السّلام فی آخر أمره حین قال: «هذا تأویل رؤیای من قبل قد جعلها ربی حقاً». معناه حساً أی محسوساً، وماکان إلا محسوساً، فإن الخیال لایعطی أبداً إلا المحسوسات، غیر ذلک لیس له. ۱۰

پس چون بیدار شود، گوید: در خواب چنین و چنین دیده‌ام و دیدم که گوئیا بیدار شدم و تأویل خواب خود کردم به چنین و چنین. لاجرم توببین چند فرق باشد میان ادراک محمد ــ علیه السَّلام ــ و میان ادراک یوسف در آخر امر که گفت: «قد جعلها ربی حقاً»[۵]

۱۵ پس رسول ــ صلّی الله علیه وسلّم ــ صور حسیّه را نیز چون صور خیالیّه مشاهده کرد [۱۳۵ــ ر] و آن را مجلای حق و مظاهر معانی غیبیّه و حقایق الهیّه دانست، و یوسف ــ علیه السَّلام ــ صور حسیّه را حق ثابت داشت و مجالی حق و معانی غیبیّه انگاشت و صور خیالیّه را بر خلاف این پنداشت.

فانظر ما أشرف علم ورثة محمد صلّی الله علیه وسلّم. وسأبسط من القول.

۲۰ پس نظر کن که چه شریف است علم ورثهٔ محمد ــ علیه السَّلام ــ که کمّل اولیای اخیار اند و مطلع بر این اسرار.

و در قول رسول ــ علیه السَّلام ــ که فرمود: «النّاس نیام» بسط کلام بتقدیم خواهد رسید و مبیّن خواهد شد که همه عالم خیال است و جمیع خلق نیام، و صور مرئیه نیز صور خیالیه‌اند. چنانکه در موضعی دیگر فرمود:

۲۵ إنما الکون خیال ٭ وهوحق فی الحقیقة

کل من یفهم هذا ٭ حاز اسرار الطریقة

للّه در من قال کاشفاً عن هذه الأسرار. بیت:

---

(۵) س ۱۲ ی ۱۰۰.

ندا رسید به جانان ز خسرو منصور — نظر به حلقه مردان چه می کنید از دور
چو آفتاب برآمد چه خفته اند این خلق — نه روح عاشق روز است وچشم عاشق نور
بجنب برخود آخر که چاشتگاه شدست — از آنکه خفته چو جنبید خواب شد مهجور
مگو که خفته نیم ناظرم به صنع خدا — نظر به صنع حجاب است از چنان منظور
۵ روان خفته اگر داندی که درخواب است — از آنچه دیدی نه خوش شدی و نی رنجور
چنانکه روزی در خواب شد گلخن تاب — به خواب دید که سلطان شدست وشدمغرور
بدید خودرابرتخت ملک، واز چپ وراست — هزار صف ز امیر وز حاجب و دستور
چنان نشسته بر آن تخت اوکه پنداری — در امرو نهی خداوند بد سنین و شهور
میان غلغله و داروگیر و بردا برد — میان آن «لمن الملک» و عزت‌وشروشور
۱۰ درآمد از در گلخن به خشم حمامی — زدش به پای که برجه نه مرده‌ای در گور
بجست و پهلوی خود نه خز ینه‌دیدنه‌ملک — ولی خز ینهٔ حمام سرددید و نفور
بخوان زآخر یاسین که «صَیحتهُ فإذا» — تو هم بیانگی حاضرشوی ز خواب غرور
چو خفته ایم ولیکن ز خفته تا خفته — هزار مرتبه فرق است ظاهر و مستور
شهی که خفت زشاهی خود بود غافل — خسی که خفت زادبار خود بود معذور
۱۵ چو هر دو باز از آن خواب خویش بازآیند — به تخت آید شاه و به تخته آن مقهور
لباب قصه بماندست وگفت فرمان نیست — مگر به دانش داود و کوتهی ز بور

فی هذه الحضرة بلسان یوسف المحمدی ما تقف علیه إن شاء اللّه.

یعنی در این حضرت خیالیّه بسط قول خواهم کرد به لسان یوسف محمدی **[۱۳۵ــپ]** بسطی که مطلع گردی برآن.

۲۰ هر آینه پیش از این دانسته‌ای که مرتبهٔ محمدیه محیط است به جمیع مراتب انبیاء از روی نبوت و ولایت؛ چه همهٔ مراتب از او متفرّع است چنانکه از روح کلی او متفرّع است جمیع ارواح. و هر یک از ورثه او ــعلیه السَّلامــ قایم است بر ولایت نبیی از انبیاء. ولهذا بعضی بر قلب ابراهیم‌اند و بعضی بر قلب یوسف و بعضی بر قلب موسی ــصلوات اللّه علیهم اجمعینــ.

۲۵ و قایم به ولایت خاصه محمّدیّه جامع است مراتب ولایات همه انبیاء را. پس ولیی را که قایم بر ولایت یوسف باشد از اولیای امت محمد ــعلیه السَّلامــ یوسف محمدی خواند، از آنکه قایم به ولایت یوسف مظهر سرّ اوست، لاجرم تسمیه به اسم او کرده شد.

و در اینجا سرّی است که اطلاع نمی‌یابد بر آن مگر کسی که مطلع باشد بر ظهورات کلی در عوالم مختلفه ان بحثت عنه وصلت الیه. بیت:

گردم فرو خواهد شدن زین راز نتوان زد دمی
خاموش کن خاموش کن تا بر نجوشد عالمی

۵ **فنقول: إعلم أن المقول عليه «سوى الحق» أو مسمى العالم هو بالنسبة إلى الحق كالظل للشخص.**

یعنی: بدانکه هر چه اسم غیریت بر او اطلاق کرده می‌شود و مسمی می گردد به اسم عالم، به نسبت با حق چون سایه است به نسبت با شخص. همچنانکه سایه را وجود نیست جز به شخص، عالم را نیز وجود نیست جز به حق. و همچنانکه ۱۰ سایه تابع شخص است مسمای عالم نیز تابع حق است و لازم او؛ چه عالم صورت اسماء و مظهر صفات لازمه اوست.

و ذکر این معنی به لفظ تشبیه از برای آنست که عالم ــ که مظهر حق است از وجهی عین اوست و از وجهی غیر او، و ظلّ از هیچ وجهی ممکن نیست که عین شخص باشد و مقصود اثبات آنست که همه عالم خیال است. بیت:

۱۵ خواب است و خیال این جهان فانی در خواب کجا حقیقت خود دانی
چون روی بسوی آنجهان گردانی پیدا شودت حقایق پنهانی

فهو ظل الله، و هو عين نسبة الوجود إلى العالم.

پس عالم ظل الله است که جامع جمیع اسماء است؛ چه هر موجودی از موجودات مظهراسمی است از اسماء الهیّه و همهٔ اسماء مندرج در اسم الله. لاجرم همه ۲۰ عالم ظلِّ این اسم باشد که جامع همهٔ اسماء است. و این عین نسبت وجود اضافی است به عالم.

لأن [١٣٦ــر] الظل موجود بلاشک فی الحس، ولکن إذا کان ثم من یظهر فیه ذلک الظل: حتی لو قدرت عدم من یظهر فیه ذلک الظل: کان الظل معقولاً غیر موجود فی الحس، بل یکون بالقوة فی ذات الشخص المنسوب إلیه الظل. فمحل ۲۵ ظهور هذا الظل الإلهی المسمی بالعالم إنما هو أعیان الممکنات: علیها امتد هذا الظل، فتدرک من هذا الظل بحسب ما امتد علیه من وجود هذه الذات. ولکن باسمه النور وقع علیه الادراک.

یعنی: هیچ شبهه‌ای نیست که ظل موجود است در حس، ولکن سایه وقتی

موجود شود که چیزی باشد که در او ظاهر تواند شد حتی که اگر تقدیر کرده شود که آنچه سایه در او ظاهر است منعدم شود، سایه معقول گردد نه موجود در حس، بل بالقوّة در ذات شخصی که بدو منسوب است چون شجره در نوات.

پس عالم، که به مثابهٔ ظل الهی است، ظاهر نشود مگر در اعیان ممکنات. و همچنانکه سایه متصل است به شخص که از او ممتد شده است و مستحیل است بر وی انفکاک از آن اتصال؛ چه مستحیل باشد بر چیزی انفکاک او ذات خودرا.

همچنین عالم متصل است به ذات حق، و مستحیل است بر وی انفکاک از آن اتصال. پس وجود ذات حق بحسب امتداد این سایه ــ أعنی عالم بر اعیان ممکنات که محل این سایه است ــ مدرک می‌شود، و لکن ادراک بواسطه اسم نور واقع شود.

و نور اسمی است از اسماء ذات الهیّه، و اطلاق کرده می‌شود این اسم بر وجود اضافی و بر علم و ضیاء، از آنکه هر یک از این ثلاثه مظهر اشیاء است.

امّا مظهر بودن وجود ظاهر است؛ چه اگر وجود نبودی، عالم در کتم عدم باقی ماندی.

و امّا مظهر بودن علم از آنست که اگر علم نبودی هیچ چیز مدرک نگشتی، بلکه به وجود نیامدی.

امّا مظهریت ضیاء از آنست که اگر ضیاء نبودی، اعیان وجودیه در ظلمت ساتره بماندی. پس به ضیاء واقع می‌شود ادراک در حس، و به علم واقع می‌شود ادراک در عالم معانی، و به وجود حقّانی ــ که موجب شهود است ــ واقع می‌شود ادراک[6] در عالم اعیان و ارواح مجرّده.

و امتدّ هذا الظل علی أعیان الممکنات فی صورة الغیب المجهول.

یعنی به اسم او که نور است امتداد یافت ظل وجودی بر اعیان ممکنات. کما قال الله تعالی: «الله نور السّموات و الارض»[7].

و اوّل آنچه بر اعیان ممتد می‌شود در علم است **[۱۳۶ــپ]** بعد از آن در عین. و اوّل غیبی است که آن را غیر حق نمی‌داند مگر آن کس که او را حق ــ سبحانه و تعالی ــ بحسب مشیت خویش اطلاع داده باشد.

و مجهولیّت غیب علمی از برای ظلمت عدمیّت است به نسبت با خارج. و از

(۶) قا: و + ادراک.

(۷) س ۲۴ ی ۳۵.

شأن ظلمت اختفاء است در نفس خویش و اخفاء مر غیر را، چنانکه از شأن نور ظهور است لنفسه و اظهار لغیره.

ألا ترى الظلال تضرب إلى السواد تشير إلى ما فيها من الخفاء لبعد المناسبة بينها و بين أشخاص من هى ظل له؟

۵ چون هر چه در خارج است دلیل وعلامت است مر چیزی را که در غیب است، شیخ ــقدّس الله سرّهــ از سواد ظلال استدلال می کند بر خفائی که در اعیان غیبیه است از آنکه سواد صورت ظلمت است چنانکه بیاض صورت نور است. لاجرم می گوید: نمی بینی که سایه‌ها مایل‌اند به سیاهی، و آن اشارت باشد به خفائی که در سایه است از برای بعد مناسبت میان سایه و میان شخص که سایه از اوست؛ چه هر عینی ظل اسمی است از اسماء، و شک نیست در بعد مناسبت در میان ۱۰ اسماء و اعیان از آنکه اسماء ارباب‌اند و اعیان عبید.

و إن كان الشخص أبيض فظله بهذه المثابة.

هر چند شخص سپید بود سایهٔ او مایل باشد به سیاهی.

ألا ترى الجبال إذا بعدت عن بصر الناظر تظهر سوداء وقد تكون فى أعيانها على غير مايدركها الحس من اللونية، وليس ثم علة إلا البعد؟ و كزرقة السماء. فهذا ما انتجه ۱۵ البعد فى الحس فى الأجسام غير النيرة.

یعنی: نمی بینی خیال را که چون از بصر ناظر دور باشد سیاه نماید، و اگر چه فی نفس الأمر نه بر آن لون باشد که در حس هویدا گردد. و اینجا هیچ علّتی نیست غیر از بعد، و چون ازرق نمودن آسمان به سبب دوری از بصر. پس اینست نتیجه دوری ۲۰ از حس در اجسام غیر نیره.

و كذلك أعيان الممكنات ليست نيرة لأنها معدومة و إن اتصفت بالثبوت لكن لم تتصف بالوجود إذ الوجود نور.

و همچنین اعیان ممکنات نورانی نیستند و به نسبت با موجودات خارجیّه معدوم‌اند، و اگر چه متصف‌اند به ثبوت، امّا متصف به وجود خارجی نیستند؛ چه وجود ۲۵ خارجی نور است، از آنکه اظهار می کند اعیان را در خارج، تا اطلاع می یابند بر نفس خویش و برمبدع خویش، و بعضی مر بعضی رامی شناسندومشاهده می کردند بخلاف ثبوت که اعیان ثابته رادرغیب علمی این حال نیست از برای قرب مفرط.

و ثبوت علمی اگر چه نوعی از وجود است ولکن [۱۳۷ــر] چون وجود عینی

ظهور تام ندارد. و از برای ادراک فرق در میان ثبوت و وجود خارجی باید که رجوع به نفس خویش کنی و ملاحظه این معنی بتقدیم رسانی که معانی حاصله در روح مجرّدهٔ تو ثبوت دارد ولکن شعور تو بطریق تفصیل بدان متعلق نیست. و بعضی از بعضی متمیز نمی گردد تا غایتی که در قلب حاصل شود و تفصیل یابد و کسوت صورت قریبه به صور ۵ خیالیه بپوشد، بعد از آن شعور بدان حاصل آید و بعضیش از بعضی متمیّز گردد.

و چون در خیال واقع شود و کسوت صور خیالیّه بپوشد، مشاهده کرده آید چون مشاهده محسوس بعد از آن. چون این معانی را به خارج بیرون آری او را ظهور تام حاصل شود. لاجرم غیر تو نیز ادراک و مشاهدهٔ آن تواند کرد.

پس اعیان را در غیبِ علمی مراتب است، چنانکه او را در خارج ۱۰ مرتبه هاست. چون در ادراک این اشارت باخبر باشی در ملاحظه فرق میان ثبوت علمی و وجود خارجی صاحب نظر گردی. بیت:

این شنیدی مو به مو یت گوش باد   آب حیوان است خوردی نوش باد

غیر أن الأجسام النیرة یعطی فیها البعد فی الحس صغراً، فهذا تأثیر آخر للعبد. فلا یدرکها الحس إلا صغیرة الحجم وهی فی أعیانها کبیرة عن ذلک القدر و أکثر ۱۵ کمیات، کما یعلم بالدلیل أن الشمس مثل الأرض فی الجرم مائة وستین مرة، وهی فی الحس علی قدر جرم الترس مثلاً. فهذا أثر البعد أیضاً.

یعنی: بعد را در رؤیت اجسام نیره که کواکب است تأثیرات است، چنانکه بعد در کبیره اعطای صغر می کند چون اعطای سواد و زرقت در غیر نیره. لاجرم اجسام کبیره نیّره را حس صغیرة الحجم ادراک می کند اگر چه در نفس امر مقدار و کمّیت ۲۰ او بیش از قدر محسوس باشد چنانکه به ادلّه و براهین هندسیّه ثابت است که جرم شمس صدو شصت و شش برابر کرهٔ ارض است و در حس مقدارسپری می نماید و این نیز اثری است از آثار بعد.

فما یعلم من العالم إلا قدر مایعلم من الظلال، ویجهل من الحق علی قدر ما یجهل من الشخص الذی عنه کان ذلک الظل.

۲۵ هر آینه در مقدّمات دانسته ای که اعیان ذات الهیّه اند متعیّن به تعیّنات متکثّره. پس اعیان از حیثیت ذات عین حق اند و از حیثیت تعیّنات ظلال اند. لاجرم معنی «فما یعلم» الی آخره آنست که چون عالم ظلال اسماء حق ابد است و صور آن اسماء، و این موجودات خارجیه [۱۳۷پ] به آثار و هیئات لازمه اش ظلال این ظلال؛

پس از اعیان عالم دانسته نمی‌شود مگر آن مقدار که از ظلال توان دانست از آثار وصور و اشکال و خصوصیات ظاهره از او.

و مجهول می ماند از حق برقدر آنچه مجهول می ماند از ذوات اعیان و حقایق آنکه عین حق است.

و تحقیق این سخن آنست که ناظر استدلال می کند از ظل بر صاحب او. پس ۵ می داند که اینجا شخصی است که این ظل اوست، ولکن از این ظل کیفیّت و ماهیّتِ او معلوم نمی‌شود. پس چون دلیل معرفت نفسش و سبب علم به حقیقتش نتواند بود ممکن نباشد که دلیل معرفت ذات حق و واسطهٔ ادراک حقیقتش گردد.

فمن حیث هو ظل له یُعْلَم، و من حیث ما یُجْهَل ما فی ذات ذلک الظل من صورة شخص من امتدعنه یجهل من الحق. فلذلک نقول إن الحق معلوم لنامن وجه مجهول لنا من وجه. ۱۰

یعنی: از این روی که عالم ظل حق است عالم معلوم می شود، و از حق نیز این مقدار دانسته می‌آید. و از آن روی که مجهول است آنچه در ذات این ظلّ است از ذات الهیّه مجهول می‌ماند از حق. پس حق معلوم است ما را از روی ظلالش، و مجهول است ما را از حیثیت ذات و حقیقتش. ۱۵

«ألم تَرَ إلی ربک کیف مدَّ الظلَّ.

استشهاد است به اینکه وجود خارجی اضافی ظلّ الهی است مستفاد گشته از تجلّی اسم رب بر دست مبدی و قادر از برای اظهار مربوب.

ولوشاء لجعله ساکناً» أی یکون فیه بالقوة.

یعنی: اگر خواستی این ظل را در ظلمت عدم و غیب مطلق مکتوم داشتی و ۲۰ عالم بالقوة در وجود حق بودی، و هیچ چیز از او بالفعل بظهور نیامدی، ولکن از برای ظهور حِکَمَ الهیّه درمدّو بسطش بر اعیان،بقای عالم را بالقوّة نخواست، و از بقاء بالقوّة به ساکن تعبیر کرد از آنکه ظهور از قوت به فعل،نوعی است از انواع حرکت معنویّه.

یقول ما کان الحق لیتجلی للممکنات حتی یظهر الظل فیکون کما بقی من الممکنات التی ما ظهر لها عین فی الوجود. ۲۵

یعنی: حق ــ سبحانه و تعالی ــ بدین قول که «ألم تر إلی ربّک کیف مدَّ الظلَّ»[۸] می گوید که حق نه چنان است که تجلی کند از برای اظهار ممکنات که

(۸) س ۲۵ ی ۴۵.

ظلال اوست. و این ظل باقی ماند در کتم عدم، بلکه در هنگام تجلی از ظهور ممکنات چاره نباشد.

«ثمّ جعلنا الشمس علیه دلیلاً» وهو اسمه النور الذی قلناه ویشهد له [۱۳۸-ر] الحس: فإن الظلال لایکون لها عین بعدم النور.

۵ بعد از آن شمس را ــ یعنی وجود خارجی را ــ که نور الهی است دلیل ساختیم بر این ظل که اعیان ممکنات است.

و این شمس اسم نور است. یعنی مظهر اوست که بی این اسم ادراک واقع نمی شود چنانکه گفتیم. و حس نیز شاهد اینست که سایه را بی نور، عینی نتواند بود.

«ثم قبضناه إلینا قبضا یسیراً»

۱۰ بعد از آن ظل را ــ که وجود اکوان است ــ به سوی خویش کشیدیم به آسانی و سهولت.

و إنما قبضه إلیه لأنه ظله، فمنه ظهر وإلیه یرجع الأمر کله.

و چون به سوی خویش بکشد که وجود اکوان سایهٔ اوست پس چون ظهور سایه از اوست رجوع هم به سوی او باشد.

۱۵ **فهو هو لا غیره.**

پس وجود اکوان عین هویت حق باشد نه غیر او. بیت:

سایه از نور کی جدا باشد   سایه را بُود خود کجا باشد

فکل ماندرکه فهو وجود الحق فی أعیان الممکنات.

یعنی: هر چه ادراک می کنیم به مدرکات عقلیّه و قوای حسیّه، آن عین وجود ۲۰ حق است که ظاهر است در مرایای اعیان ممکنات.

و هر آینه دانسته ای که اعیان مرایای حق و اسماء حق اند. چنانکه وجود حق مرآت اعیان است. پس به اعتبار اوّل جمیع موجودات عین ذات حق است و اعیان بر قرار خود درعدم، از آنکه حامل صور اعیان نفس رحمانی است، و آن عین وجود حق است و وجود اضافی فایض نیز عین حق. پس مدرک و موجود نباشد مگر عین حق و ۲۵ اعیان برقرار خود در عدم. و این مشرب موحّد است.

پیش ازاین دیدی جهان چون بود در کتم عدم
هم بر آن حال است حالی همچنان انداخته

و به اعتبار دوم موجودات ظاهره اعیان اند در مرآت وجود، و وجود معقول

محض. و این مشرب محجوبان است ازحق.

امّا مشرب محقّق که جامع مراتب باشد در این مقام جمع است میان حق و خلق، چنانکه به شهود یکی محجوب از دیگری نشود. بیت:

ما ازحق وحق نیززمانیست جدا بنگر همه درخدا ودرجمله خدا

بل هرچه ببینی همه خلق است نه حق لابل همه حق نه خلق بیند بینا ۵

فمن حيث هوية الحق هو وجوده، و من حيث اختلاف الصور فيه هو أعيان الممكنات. فكما لايزول عنه باختلاف الصور اسم الظل، كذلک لايزول باختلاف الصور اسم العالم أو اسم سوى الحق. فمن [۱۳۸ــپ] حيث أحدية كونه ظلاهو الحق، لأنه الواحد الأحد. ومن حيث كثرة الصور هوالعالم.

پس هر چه ما ادراک می کنیم از حیثیت هویت حق که ظاهر است در وی ۱۰ عین وجود حق است، و از حیثیت اختلاف صور در وی اعیان ممکنات است.

پس چنانکه به اختلافِ صور اسمِ ظلّ حق و اسماءِ حق بودن زایل نمی شود از وجودی که منسوب است به عالم، همچنین زایل نمی شود از او به اختلاف صور عالم و اسم سِوَی الحق.

پس از حیثیت احدیت وجود اضافی و احدیت ظل بودن او ظاهر گشته از وجود ۱۵ مطلق عالم ــ که اعیان ممکنات است ــ حق است نه غیر؛ از آنکه حق است که موصوف است به واحد و أحد، و ظل شیء نیز به اعتباری عین اوست اگر به اعتبار دیگر غیر باشد. و از این روی که حامل صور متکثّره است و حق منزّه و مبّرا است از تکثر، پس او عالم است.

فتفطن وتحقّق ما أوضحته لک. وإذا كان الأمر على ما ذكرته لک فالعالم متوهم ماله وجود حقيقي. ۲۰

پس در یاب و تحقیق کن آنچه را بایضاح آن قیام نمودم. و چون امر بر آن نهج باشد که ذکر کردم عالم امری متوهم بود که او را وجود حقیقی نباشد از آنکه وجود حقیقی حق است و اضافی نیز عاید است به سوی او. پس عالم را وجودی ــ که بالحقیقه متغایر باشد ــ وجود حق نتواند بود. لاجرم امری باشد متوهم الوجود. ۲۵

وهذا معنى الخيال. أي خيّل لک أنه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق وليس كذلک في نفس الأمر.

و این است معنی خیال، یعنی ترا در خیال آید که عالم امری است زاید قائم به

نفس خویش، خارج از حق،و در نفس امر چنین نیست.

ألاتراه فی الحس متصلاً بالشخص الذی امتد عنه، یستحیل علیه الانفکاک عن ذلک الاتصال لأنه یستحیل علی الشیء الانفکاک عن ذاته؟

یعنی: نمی‌بینی سایه را در حس در حال اتصال او به شخصی که امتدادش از اوست که مستحیل است بر وی انفکاک از این اتصال؛ چه مستحیل است بر وجهی انفکاک از ذاتش.

و در این کلام استدلال است به عدم انفکاک ظل از شخصی براین که سایه عین شخص است. پس این هر دو در حقیقت یکی است، و وهم مغایرت ناشی نیست مگر از ظهور یک چیز به دو صورت: یکی صورت ظلّیه و دیگر صورت شخصیّه.

فاعرف عینک ومن أنت وماهویتک.

یعنی: چون دانستی که عالم امری است متوهّم، و مدرک و مشهود جز حق نیست، پس ذات خود را بشناس و معلوم کن که تو کیستی؟ عین [۱۳۹ــر] اوئی یا غیر او. و بدانکه هویت و حقیقت تو چیست؟ حق است یا غیر او.

وما نسبتک إلی الحق، وبما أنت حق وبما أنت عالمٌ وسوی و غیرٌ وما شاکل هذه الألفاظ.

و بر تقدیری که غیر حق باشی، بدانکه نسبت میان تو و حق چیست، و به کدام وجه حقی، و به چه اعتبار عالمی و سِوَی و غیر اوئی، و آنچه مشاکل این الفاظ باشد.

و فی هذا یتفاضل العلماء؛ فعالم و أعلم. فالحق بالنسبة إلی ظل خاص صغیرٍ و کبیرٍ، وصافٍ وأصفی.

و در این عالم است تفاضل علما. پس یکی عالم باللّه است و دیگری أعلم. پس حق به نسبت با هر یکی از اعیان که ظلال اویند به نوعی ظاهر می‌شود صغیرو کبیر، و کثیف و لطیف و صافی و أصفی، از آنکه مرآت را احکامی است در ظهور مرئی، چنانکه گذشت که صورت در مرآت صغیره صغیر می نماید و در کبیره کبیر. و چون مرآت به بساطت قریب باشد ظهور حق در وی در غایت صفا و لطافت بود چون اعیان مجرّدات. و اگر برعکس این بود ظهور حق در وی درغایت کثافت باشد چون اعیان آنکه موصوف باشد به أسفل سافلین.

و حق در نفس امر منزّه است از لطافت و کثافت و صغر و کبر. امّا اگر

چنانکه شخص را بحسب اختلاف احوال سایه، نامها اطلاق کرده می شود چون صغیرو کبیر و طویل و قصیر، همچنین حق را بحسب اختلاف احوال عالم نامها اطلاق کرده می آید چون رافع و خافض و باسط .و در حقیقت او را هیچ نامی نباشد.

کالنور بالنسبة إلى حجابه عن الناظر فی الزجاج یتلون بلونه، وفی نفس الأمر لالون له. ولکن هکذا تراه. ضرب مثال لحقیقتک بر بک. ۵

یعنی : چون نور که متلون شود به لون آبگینه، وفی نفس الامر او را لونی نباشد و لکن حق ــسبحانه و تعالی ــ ما را بنمود حال نور و ظهور او را ملون به الوان مختلفه، و غیر ملون بحسب تلون زجاج و عدم تلونش، تا نوعی مثال باشد مر حقیقت ما را با پروردگار ما، تا بدانیم که واحد حقیقی که او را هیچ صورتی در نفس امر نیست، اوست که ظاهر می شود در کثرات، أعنی در مظاهر اسماء و صفات. ۱۰

پس در این کلام تشبیه حق است به نور، و تشبیه حقایق به زجاجات متنوعه، وتشبیه ظهورات حق در عالم به الوان مختلفه.

فإن قلت: إن النور أخضر لخضرة الزجاج صدقت و شاهدک الحس، وان [۱۳۹ــپ] قلت إنه لیس بأخضر ولاذی لون لما أعطاه لک الدلیل، صدقت و شاهدک النظر العقلی الصحیح. ۱۵

پس اگر گویی که نور سبز است از برای سبزی آبگینه، راست باشد و حس شاهد صدق باشد.

و اگر گویی سبز نیست و رنگ ندارد چنانچه دلیل اقتضای این می کند هم راست باشد و نظر عقلی صحیح شاهد صدق باشد.

فهذا نور ممتد عن ظل و هو عین الزجاج فهو ظل نوری لصفائه. ۲۰

پس نور منصبغ نوری است ممتد از سایه که آن عین آبگینه است، یا سایه‌ای است نورانی از برای صفای آبگینه.

ندارد رنگ آن عالم ولیک از تابهٔ دیده است   چو نور از جام رنگ آمیز این سرخ و کبود آمد

کذلک المتحقق منا بالحق تظهر صورة الحق فیه أکثر مما تظهر فی غیره.

و همچنین هر کس که متحقّق باشد به‌حق،ظاهر شود صورت حق در او بیشتر از آنچه ظاهر شود در غیر او. یعنی چنانکه از جهت صفای زجاج ظلّ نورانی از او امتداد می یابد هر که متحقّق باشد به وجود حقانی و کمالاتش، و متخلّق باشد به اخلاق الهیّه، و متصف گردد به صفاتش از ما، یعنی از کل اهل عالم یا از افراد ۲۵

انسانیه، بیشتر ظاهر شود صورت حق که آن کمالات الهیّه است و صفات ربّانیّه در وی. لاجرم منوّر گرداند غیر خود را، و اظهار کمالات کند در وی. و این تحقّق جز بحسب صفای استعداد و قابلیت عینش نتواند بود.

فمنا من یکون الحق سمعه وبصره وجمیع قواه وجوارحه بعلامات قد أعطاها الشرع الذی یخبر عن الحق. ۵

پس بعضی از ما ــ یعنی از بندگان خاص حق ــ کسی تواند بود که حق سبحانه سمع و بصر و جمیع قوی و جوارح او باشد به علامات و دلایلی که شرع خبر دهنده از حق اعطای آن می کند. چنانکه در حدیث قدسی آمده است که: «لایزال عبدی یتقرّب الیّ بالنوافل حتی احبه فاذا احببته کنت سمعه و بصره» الی آخره.

۱۰ **مع هذا عین الظل موجود، فإن الضمیر من سمعه یعود علیه.**

و با وجود این عین سایه موجود باشد که ضمیر «سمعه» بدو عاید است.

و غیرهُ من العبید لیس کذلک. فنسبة هذا العبد أقرب إلی وجود الحق من نسبة غیره من العبید.

وغیر او از بندگان چنان نباشند. پس نسبت این بنده نزدیکتر باشد به حق از نسبت بندگان دیگر. ۱۵

شیخ ــ قدّس الله سرّه ــ بیان این معنی بتقدیم می رساند که وجود را به نسبت [۱۴۰ــر] با اعیان سه اعتبار است:

اوّل: آنکه موجود خارجی وجودی است متشکل به اشکال حقایق غیبیّه به حکم ظهورش در مرایای اعیان، و اعیان هنوز استشمام رایحه وجود نکرده است. پس حق به این اعتبار عین سمع کل احد باشد، و عین قوی و جوارح او. ۲۰

و این معنی مختص به کمّل نباشد و امتیاز کاملان از عوام در این معنی بواسطه علم و قدرت و ظهور انوار این قوی باشد در ایشان. لاجرم ایشان اقرب باشند به مقام الهی از دیگران.

و اعتبار دوم آنکه اعیان اند که موجوداند در خارج به حکم ظهور آن اعیان در مرآت وجود. پس موجود خلق باشد. و هر که در مرتبه قریب است و فانی گردد ۲۵ صفات او در صفات حق، و متبدل شود بشریّتِ او در سطوات تجلیّاتِ جمالِ مطلق بحقیقت حق عوض گردد از آنچه از او فانی شده است. پس سمع و بصر و جوارح او شود، و عین عبد هنوز باقی بود، و این معنی مختص باشد بدین کاملان.

و اعتبار ثالث ظهور هر یکی است در مرآت دیگری، و این اعتبار جامع آن دو اعتبار سابق است و جامع بودن کلام شیخ این اعتبارات ثلاث را به ادنی تأمّل واضح می گردد.

و إذا كان الأمر على ما قررناه فاعلم أنك خيال وجميع ماتدركه مما تقول فيه ليس أنا خيال. فالوجود كله خيال في خيال. ۵

و چون امر بدین وجه باشد که تقریر کردیم، پس بدانکه تو خیالی و جمیع آنچه او را ادارک می کنی و غیر نام می نهی هم خیال است. پس کل وجود خیال در خیال است.

والوجود الحق إنما هو الله خاصة من حيث ذاته وعينه لامن حيث أسماؤه.

۱۰ و وجود ثابت متحقق در ذاتش الله است خاصه از روی ذات وعینش، نه از حیثیت اسماء و صفاتش. چنانکه در مقدّمات دانسته [ای] که وجوداز وجه او یی او الله[۹] است و وجود خارجی و اسمائی که آن وجود اعیان ثابته است ظلال وجود حق است.

لأن أسماءه لها مدلولان: المدلول الواحد عينه و هو عين المسمى، والمدلول الآخر مايدل عليه مما ينفصل الاسم به عن هذا الاسم الآخر و يتميز. فأين الغفور من الظاهر و من الباطن، و أين الأول من الآخر؟ فقد بان لک بما هو كلّ اسمٍ عين الاسم الآخر و بما هو غير الاسم الآخر. فبما هو عينه هو الحق، و بما هو غيره هوالحق المتخيَّل الذى كنا بصدده. ۱۵

از آنکه اسماء حق را دو مدلول است: یکی مدلول عین اوست. و مدلول [۱۴۰ــپ] دیگر آنچه دلالت این اسم برآن [است]. و آن وصفی است که هر اسمی بدان اعتبار از اسمی دیگر منفصل می گردد و متمیّز می شود؛ چه مدلول اسم ذات است ۲۰ یا صفتی از صفات، و به اعتبار هر صفتی، هر اسمی متمیز گردد؛ چون امتیاز غفور از قاهر و ظاهر از باطن و اوّل از آخر.

پس ترا روشن شد که هر اسمی به چه اعتبار عین اسم دیگر است و به چه وجه غیر اسم دیگر. غرض آنکه اسماء بحسب ذاتی که ظاهر است در آن اسماء متحده است، و بحسب صفات متکثّره و متمیّزه. لاجرم اسم به اعتبار عین و ذات عین حق ۲۵ است و به اعتبار صفت که غیر است امر متخیّلی که ما درصدد بیان او ییم.

---

(۹) قا: و + الله.

و آن عبارت است از اسماء و اعیان و مظاهر موجوده‌اش در خارج؛ چه آن همه از حیثیت آنکه ظلال ذات الهیّه اند خیال است، و از آن روی که عین وجود حق است ظاهر در صورت متخیّله، خواه صورت عینیّه غیبیّه باشد یا روحانیّه یا مثالیّه یا حسیّه که این خیالات است. بیت:

۵ تا که شد این خیال خانه پدید / هر زمان گشت صد بهانه پدید
ناپدید است عیسی مریم / قصّهٔ سوزن است و شانه پدید
صد جهان ناپدید شد که نشد / ذرّه‌ای کس در این دهانه پدید
گر چه تو صدهزار می بینی / هیچ کس نیست در میانه پدید
چون دو گیتی بجز خیالی نیست / کیست غمگین و شادمانه‌پدید
۱۰ زین همه نقشهای گوناگون / نیست جز نقش آن یگانه پدید
روشنی از یک آفتاب بود / گر شود در هزار خانه پدید
مرغ در دام اوفتاده بسی است / وی عجب نیست دام و دانه پدید
می نماید بسی خیال ولیک / نه زمان است ونه زمانه پدید
زان همه کارو بارو گفت وشنود / اثری نیست جاودانه پدید
۱۵ صدجهان خلق همچو تیر برفت / نه نشان گشت و نه نشانه پدید
قطره بس ناپدید بینم ازآنک / هست دریای بی کرانه پدید
نه که خود قطره کی خبردارد / که پدید است بحر یانه پدید
دو جهان بال و پرّسیمرغست / نیست سیمرغ وآشیانه پدید
ره به‌سیمرغ چون توان بردن / پیش هرگام صد ستانه پدید
۲۰ گردراین شرح شد زبان‌ازکار / از دل آمد بسی زبانه پدید
سرفرو پوش چندگویی ازآنك / نیست پایان این فسانه پدید
شیر مردان مرد را اینجا / عالمی عذر شد زنانه پدید
ندهد شرح این کسی چوفرید / کآسمان است ازآسمانه پدید

فسبحان من لم یکن علیه دلیل سوی نفسه[۱۰].

۲۵ پس پاک است پروردگاری که دلیل بر او جز از او نیست از آنکه وجود خارجی و اعیانِ دالّه بروی در حقیقت عین اوست. پس دلیل بر او جز نفس او نیست.

---

(۱۰) یا: لانفسه.

لاجرم اینجا نه دلیلِ مغایر مدلول است و نه علّت مباین معلول. بیت:

آیات توئی ناصب آیات توئی — داننده اسرار و خفیات توئی
گرداند وگرنداندت جوینده — مطلوب توئی غایت غایات توئی

ولا ثبت كونه إلا بعينه.

و ثابت نشد وجود او مگر به ذاتش. ۵

فما فی الكون إلا ما دلت عليه الأحدية، وما فی الخيال إلا ما دلت عليه الكثرة.

پس نیست در وجود مگر آنچه دلالت می کند بر وی احدیت. و دلالت احدیت بر وجود عبارت است از اظهار او مر وجود [را]. چنانکه دلیل مظهر مدلول است، و نیست د رخیال مگر آنچه دلالت می کند بر وی کثرت اسمائیه که صور خیالیهٔ اکوان را ظهور از اوست. لاجرم کثرت دلیل است بر وجود اضافی صور متکثره ۱۰ که در خیال است چنانکه احدیت ذات دلیل است بر احدیت ذوات آنچه در کون است.

فمن وقف مع الكثرة كان مع العالم ومع الأسماء الالهية وأسماء العالم.

پس هر که ملاحظه کثرت کند و با او آرام گیرد مطرح نظر او عالم باشد و اسماء الهیّه و اسماء عالم،از آنکه تکثّر عالم و اسماء الهیّه راست. ۱۵

و مراد از اسماء عالم اسمائی است که عالم را بحسب صفات کونیه لاحق می شود چون حادث و ممکن و غیر این. چنانکه مراد از اسماء الهیه اسمائی است که بواسطهٔ صفات کمالیه حق بدان مسمّیٰ می گردد چون علیم و قادر.

ومن وقف مع الأحدية كان مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين، لامن حيث صورته. ۲۰

و هر که واقف با احدیت ذاتیه باشد با حق باشد از حیثیت ذات او که بی نیاز است از همه عالم، نه از حیثیت صورتش أعنی صفاتش؛ چه آن متکثّر است.

و وقوف با احدیت از شأن موحّدان است که محجوب اند از خلق و از مظاهر بودنِ خلق مرحق را، از برای استهلاک **[۱۴۱ــپ]** این طایفه در حق، چنانکه وقوف با عالم از شأن فرقه‌ای است که محجوب اند از حق بواسطه آنکه جز مشاهده خلق ۲۵ نمی کنند. و اعلی از این دو مقام، مقام کمّل است که مشاهده حق در همه مظاهر می کنند. پس ایشان حق را با خلق و وحدت را با کثرت مشاهده می نمایند و بالعکس. بیت:

معنی خفی مشکل مغلق بین حق را در خلق و خلق را درحق بین
آن را که زتقیید وز اطلاق بر یست در صورت هر مقیّد و مطلق بین

وإذا كانت غنية عن العالمين فهو عين غنائها عن نسبة الأسماء لها كما تدل عليها تدل على مسميات أخر يحقق ذلک أثرها.

۵ و چون ذات او غنی باشد از همه عالم. پس این غنا عین غنای اوست از نسبت اسماء، از آنکه اسماء از وجهی غیر ذات است اگر چه از وجهی عین اوست؛ چه اسماء الهیه چنانکه دلالت می کند بر ذات، دلالت می کند بر مفهومات که ممتاز می شود بدو بعضی اسماء از بعضی دیگر. و تحقیق این مفهوم می کند اثر آن اسماء که افعال صادره است از مظاهر آن اسماء؛ چه لطیف بالعباد چون منتقم قهار نیست.

۱۰ **«قل هواللّه أحد» من حیث عینه:«اللّه الصّمد» من حیث استنادنا إلیه: «لم یلد» من حیث هویته ونحن، «ولم یولد» کذلک، «ولم یکن له کفواً أحد» کذلک.**

پس اللّه احد است از حیثیت ذات و صمد است از روی استناد ما به سوی او در وجود، و جمیع صفات،و نزاد از حیثیت هو یتش، و ما می زاییم. پس «واو» از برای حال باشد. و می شاید که از برای عطف بود، و معنی آن باشد که حق نزاد از جهت ۱۵ هو یتش، و ما نیز از حیثیت هو یت عین خو یش نزادیم؛ چه اعیان از روی هو یت وذات عینِ هویّت و ذاتِ او یند، اگر چه از حیثیت تعیّن غیراند.

و نیز وصف زادن بر او روا نیست که ولد در حقیقت مثل والد است، و حق را مثل نیست از آنکه هر موجود متحقق بدوست وصادر از او و معدوم نزد [او]، قطع نظر از وجود حق. و از دیگری نیز نزاد هم از حیثیت هو یتش. و او را هیچ مانندی نیست هم ۲۰ از حیثیت هو یت، از برای آنکه ماسوای اوصادر است از او، و ممکن است لذاته، و واجب بالذات تنها اوست. لاجرم چگونه کفاءت باشد در میان واجب و ممکن.

فهذا نعته فأفرد ذاته بقوله: «اللّه أحد» و ظهرت الکثرة بنعوته المعلومة عندنا؛ فنحن نلدو نولدو نحن نستند إلیه و نحن أکفاء بعضنا لبعض. و هذا الواحد منزه عن هذه النعوت فهو غنی عنها کما هو غنی عنا.

۲۵ یعنی احدیت نعت اوست بحسب ذات و مقتضی کثرت است سایر صفات. پس زادن و زاده شدن صفت ماست. و استناد به سوی او نعت ما. و بعضی از ما مر بعضی را همتا. و این واحد منزه است از این نعوت، پس او غنی است از کثرت نعوت، چنانکه غنی است از ما.

وما للحق نسبٌ إلاهذه السورة، سورة الاخلاص، وفی ذلک نزلت.

«نَسَب» بفتح نون وسین مصدر است و جمع او «انساب» است و مراد وصف است. یعنی: نیست حق را وصفی که جامع باشد بیان احدیت و صفات ربوبیت و سمات اضافیه و سلبیه را مگر این سوره. ولهذا مسمی گشت به «سورهٔ اخلاص» لکونها خالصاًلله. و هم در این مقام نازل شد. چنانکه در اسباب نزول مذکوراست که کُفّار به حضرت رسول مختار ـ صلّی الله علیه وسلّم ـ آمدند[11] و گفتند: «انسب لنا ربّك ـ أی صف لنا أنه جوهر أو عرض. یلد اولم یلد و هل یشبهنا أو هل یشبهه شیء» پس «سورة الاخلاص»[12] نازل شد.

فأحدیة الله من حیث الأسماء الالهیة التی تطلبنا أحدیة الكثرة، وأحدیة الله من حیث الغنی عنا وعن الأسماء أحدیة العین، و كلاهما یطلق علیه الاسم الأحد فاعلم ذلک.

یعنی: احدیت حق از روی اسماء الهیه که ما را طلب می کند احدیت کثرت تواند بود، و احدیت از روی غنا از ما و از اسماء احدیت عین، و هر دو نام ازاحد خیزد. «بدان این را اگر دانای رازی».

و اوّل مسمی است به مقامِ جمع و احدیت‌الجمع، وآن را واحدیت نیز خوانند.

و دوم مسمی است به جمع الجمع، و بیشتر استعمال احدیت دراحدیة العین است بیت:

یکیست ولی نه آن یکی کش دانی	یکی که نباشد آن یکی را ثانی
خود را ز قیود خود اگر برهانی	دانیش نه از ادلهٔ برهانی

فما أوجد الحق الظلال وجعلها ساجدة متفیئة عن الیمین والشمال إلا دلائل لک علیک وعلیه لتعرف من أنت ومانسبتک إلیه وما نسبته إلیک حتی تعلم من أین أو من أی حقیقة الهیة اتصف ما سوی الله بالفقر الكلی إلی الله، وبالفقر النسبی بافتقار بعضه إلی بعض.

یعنی: ایجاد نکرد حق ـ سبحانه و تعالی ـ ظلال محسوسه را که ساجده است بر ارض، و راجعه از شمال و یمین، **[۱۴۲ـر]** مگر از برای آنکه از قبیل دلایل

(۱۱) قا: حضرت رسول کنار صلّی الله علیه وسلّم آمدند.

(۱۲) قا: سورة اخلاص.

باشد ترا، تا استدلال کنی بدان ظلال بر حقیقت خود و عین ثابتهٔ خویش، از آنکه عین خارجیهٔ تو ظلّ حقیقت تست که آن عین ثابته است و حقیقت تو ظلّ حق است. لاجرم استدلال می کنی به حقیقت خود بر حق ــ سبحانه ــ، و در می یابی که تو ظل حقی. و بیقین می دانی که نسبت تو به حق بحسب ظلّیت است و ظل مفتقر به شخص.
۵ پس به ملاحظه این معنی افتقار خود را به سوی حق در یابی.

و نیز معلوم کنی که نسبت حق باتونسبت شخص است به سایه، و شخص مستغنی از ظل. لاجرم غنای ذاتی او را باشد. آری، شعر:

چون بدانستی که ظل کیستی   فارغی گر مردی و گر زیستی

و چون این معنی در یافتی، بدانی که عالم از کدام جهت متصف است به
۱۰ افتقار به سوی حق، و از کدام جهت عین حق است. و افتقار عالم به سوی حق در وجود و ذات و کمالاتش مطلقاً افتقار کلی است و افتقار بعضی عالم به بعضی دیگر چون افتقار مسببات به وسائط و اسباب، و افتقار کل به اجزاء فقرِ نسبی است.

وحتی تعلم من أین أومن أی حقیقة اتصف الحق بالغناء عن الناس و الغناء عن العالمین، و اتصف العالم بالغناء أی بغناء بعضه عن بعض من وجه ماهو عین ما
۱۵ **افتقر إلی بعضه به.**

وتا بدانی که از کجا و از کدام حقیقت است اتصاف حق به غنا از ناس و غنا از عالمین. و از کدام وجه است غنای اتصاف عالم به غنای بعضی از بعضِ آخر از وجهی، امّا نه آن وجه که بدان وجه بعضی محتاج باشد به بعضی دیگر.

و تحقیق این سخن آنست که آن حقیقت که بدان متصف است حق به غنا،
۲۰ غیر ذات او نیست. پس او به ذات خود غنی است از عالمین و حقیقتی که عالم بدان متصف است به غنای بعضی از بعض، آن محتاج بودنِ هر یکی است از اهل عالم به حق در ذات و کمالات. و عبد چون مالک هیچ چیز نیست پس به غیرش محتاج نباشد پس بعضی از بعضی از این روی مستغنی باشند اگر چه از روی دیگر مفتقر باشد، چنانکه گذشت.

۲۵ **فإن العالم مفتقر إلی الأسباب بلاشک افتقاراً ذاتیاً. و أعظم الأسباب له سببیة الحق: ولا سببیة للحق یفتقر العالم إلیها سوی الأسماء الالهیة.**

پس بدرستی که عالم مفتقر است به اسباب، بی هیچ شک به افتقاری ذاتی. و اعظم اسباب مراو را سبب حق است از آنکه ماسوای او ممکن است و مفتقر به سوی

او، و واجب بذاته اوست. یعنی هیچ سببیتی حق را نیست که عالم مفتقر باشد [۱۴۳ــر] غیر از اسماء الهیه را؛ چه حق ــسبحانه و تعالیــ به ذات خود غنی است از عالمین، و طلب نمی کند عالم را مگر اسماء، پس سببیت مراسماء راست.

والأسماء الالهية كل اسم يفتقر العالم اليه من عالم مثله أو عين الحق.

۵ یعنی: اسماء الهیه عبارت است از آنچه عالم بدو مفتقر است در وجود و ذات و کمالاتش، خواه اسمی که محتاج الیه است از جنس عالم باشد و خواه ناشی از عین حق و تجلیی از تجلیاتش بود چون ارباب اعیان.

و می شاید که «من عالم» بیان کلی اسم باشد، ومعنی چنین بود که اسم الهی هر عینی است که عالم محتاج است بدو، خواه عینی از اعیان موجوده باشد یا ثابته ۱۰ علمیه، یا عین حق چون افتقار ولد بعین ابوین فی کونهما سببا بوجوده، و چون افتقار ما در وجود به سوی اعیان علمیه خویش؛ چه اگر موجود در علم نباشد درعین به وجود نیاید، و چون افتقار ما به سوی اسمائی که اعیان ثابته مظاهر آن اسماء است و آن ذات الهیه است به اعتبار هر یکی از صفات، پس اسم اطلاق کرده می شود بر اعیان موجوده و بر اعیان ثابته که از جنس عالم است، لکن از وجوه ربوبیتش نه از جهت عبودیتش، ۱۵ چنانکه اطلاق کرده بر ارباب این اعیان که آن ذات است به اعتبار هر یکی از صفات.

ولذلک قال: «يأيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هوالغنيّ الحميد».

یعنی: اسمی که محتاج الیه است عین حق است نه غیر او، خواه از جنس عالم باشد و خواه نی، از آنکه محتاج الیه نشود مگر به اعتبار ربوبیتش.

۲۰ و ربوبیت الله راست نه غیر او را. و وجود نیز بحقیقت[۱۳] او راست و کمالات لازمه از رزق و حفظ و ربوبیت همه حق راست پس عین را از آن حیثیت که عالم است غیر عجز و نقص و امثال این نیست. و همه این صفات راجع است به عدم.

پس عین از آن روی که مغایر حق است جز عدم نیست، و از آن جهت که فقر لازم عالم است حق ــسبحانه و تعالیــ فرمود: «یا أیُّها النّاس أنتم الفقراء الی الله و ۲۵ الله هو الغنیّ الحمید»[۱۴].

---

(۱۳) قا: لحقیقه.

(۱٤) س۳۵ ی۱۵.

ومعلوم أن لنا افتقاراً من بعضنا لبعضنا. فأسماؤنا أسماء اللّه تعالی إذ إلیه الافتقار بلاشک.

و معلوم است که بعضی ما را به سوی بعضی افتقار است پس اسماء کونیهٔ ما اسماء اللّه باشد به اعتبارتنزّل در اتصاف به صفات کون، یا ذوات ما اسماء اللّه باشد ۵ من حیث ربوبیت و صفات کمالیه،و اسماء ملفوظهٔ ما اسماء آن اسماء باشد؛ چه افتقار به سوی حق است بی‌شک نه به سوی غیر او.

وأعیاننا فی نفس الأمر ظله لاغیره. فهو هویتنا لا هویتنا.[۱۴۳ــپ]

یعنی: اعیان ثابته و موجودهٔ ما همه ظل‌اند و ظل چیزی به اعتباری عین اوست. پس حق هویت ماست از این وجه، وهویت مانیست از حیثیت امتیاز ظل. و ۱۰ چون این تحقیق ایضاح حق و انتهاج طریق صدق نمود، فرمود:

وقدمهدنالک السبیل فانظر.

یعنی: تعیین کردیم از برای تو طریق حق را، پس نظر کن تا دریابی، و در مشاهده اتحاد هویت در مخاطبه حضرت احدیت از سر ذوق گویی:

من از تو جدا نبوده‌ام تا بودم ‌‌ وین هست دلیل طالع مسعودم
۱۵ در ذات تو ناپدیدم ار معدومم ‌‌ در نور تو ظاهرم اگر موجودم

[۱۰]

فص حکمة أحدیة فی کلمة هودیة

چون بیان احدیّتِ ذاتیه واَحدیّتِ الهیّه که من حیث الاسماء است در آخر فص گذشته گذشت، اکنون شروع می کند در بیان احدیت از روی ربوبیت، و احدیت طرق آن و بیان آنچه تابع اوست از معانی لازمه؛ چه احدیت را مراتب است.

اوّل: احدیت ذاتیه.

دوم: احدیت اسمائیه و صفاتیه. ۱۰

سیوم: احدیت افعالی که از نتایج ربوبیت است.

وحکمت احدیت را از این جهت به کلمه هودیه نسبت کرد که هود ــعلیه السّلامــ مظهر توحید ذاتی و اسمائی و ربوبیاتش بود، و دعوت قوم به مقام تحقیق می نمود که: «ما من دأبة إلا هوآخذ بنا صیتها إن ربّی علی صراط مستقیم»[1].

ان للّه الصراط المستقیم ظاهر غیر خفی فی العموم ۱۵

یعنی: صراط مستقیم حضرت الهیّه راست که جامع جمیع اسماء است و این صراط مستقیمِ جامع ظاهر است و خفی نیست در عموم اسماء الهیه یا میان عموم خلایق.

تحقیق این سخن آنست که اسم الهی، چنانکه جامع جمیع اسماء است، و این همه اسماء به احدیت آن اسم متحداند طریق او نیز جامع جمیع طرق اسماء است؛ ۲۰ اگر چه هر یکی از این طرق مختص است به اسمی که رب مظهر اوست، وآن مظهر از این وجه عبادت آن رب بتقدیم می رساند و سبیل مستقیمی را که مختص است بدان اسم، مسلوک می دارد.

و جامع همهٔ آن سبل سبیلی است که افضل رسل أعنی مظهر محمدی بر آن سلوک می کند، وآن طریق توحید است که همه انبیاء و اولیاء برآنند وسایر طرق از او ۲۵ متفرّع و منشعب می گردد. ولهذا حضرت خواجه ــعلیه السّلامــ در بیان این معنی

---

(۱) س ۱۱ ی ۵۶.

خطی مستقیم کشید و در دو طرف او خطوط متفرقه اخراج کرد و آن خط اوّل را که اصل است صراط جامع مستقیم داشت و خطوط مایله خارجه را سبل شیطان انگاشت.

فی صغیر و کبیر عینه [١٤٤ــر] و جهول بأمور و علیم

یعنی: ذات و هویت حق در هر کبیر و صغیر و علیم و جهول متحقق است؛ چه هیچ ذره بی ذات او موجود نتواند بود، و چون صراط مستقیم او راست پس هر موجودی بر صراط مستقیم باشد. زیرا که هستی هر موجود فایض از هستی اوست بلکه چون دیده دل گشاده گردد هستی موهوم خویش بذل هستی حقیقی حق کنند و گویند؛ بیت:

بسوزان هستی من ز آتش عشق اگر دانی که یکدم بی تو هستم
چو نور هستی مطلق بدیدم ز قید هستی خود باز رستم
در آن هستی نبینم هستی خود که چون من عارفم بت کی پرستم

ولهذا وسعت رحمته کل شیء من حقیر و عظیم

یعنی: از این روی که هویت او در هر کبیر و صغیر ساری است رحمت کامل او شامل هر عظیم و حقیر آمد. لاجرم چنانکه الوهیت او کامل است رحمت رحمانیتش نیز همه را شامل است. پس همه را ایجاد می کند و به‌جمال رحمت به مرتبهٔ کمال می رساند.

و غضب و انتقام نیز نوعی از رحمت اوست از آنکه اکثر اهل عالم به کمالات مقدره خویش به مراقی قهر و نقمت مرتقی شوند اگر چه ملایم طبایع ایشان نباشد مگر عاشقان صادق را که می گویند؛ بیت:

ناخوش او خوش بود بر جان من جان فدای یار دلْ رنجانِ من
دیگران را زخم او گر چه بلاست صیقل آینه های جان ماست

«ما من دابة إلا هو آخذ بناصیتها إن ربی علی صراط مستقیم».

یعنی: هیچ موجودی نیست که حق ــ سبحانه و تعالی ــ به دستِ قدرت از موی پیشانی او نگرفته باشد و بحسب اسماء و صفات در او متصرف نبود به هر مسلکی که خواهد او را سلوک بفرماید. و پروردگار من بر صراط مستقیم است.

و در اضافت اسم ربّ به متکلّم و تنکیر «صراط» اشعار است بدانکه هر ربّی را صراطی است خاص که از حضرت الهیّه از برای او متعیّن است.

امّا صراط مستقیم که جامع جمیع طرق باشد مخصوص است به اسم اللّه، و

مظهراین اسم و مختص به سلوک این طریق حضرت خواجه است علیه السّلام. و لهذا در فاتحه مختصه بدو، ذکر صراط بطریق تعریف عهد یا ماهیت کرده شد که: «إهدنا الصراط المستقیم»[۲].

فکل ماش فعلی صراط الرب المستقیم. فهو غیر المغضوب [۱٤٤ــپ] علیهم من هذا الوجه ولا ضالون. ۵

یعنی: پس هر رونده بر صراط مستقیم پروردگار خود است، چون ناصیه او به دست رب است و رب بر صراط مستقیم، کژ چگونه تواند رفت.

اگر گویند: چون هر احدی بر صراط مستقیم بود فایده دعوت چه باشد؟

گوییم: دعوت به سوی هادی است از مضلّ و به سوی عدل از جابر. کما قال: «یوم نحشر المتقین الی الرَّحمن و فداً»[۳]. ۱۰

و چون روندهٔ هر طریقی مظهر اسمی خاص است که مربّی اوست در آن طریق، و سالک به مقتضای ارادت و طبیعت آن اسم، و هیچ چیز غضب نمی کند بر آنکه عمل به مقتضای طبیعتش نماید، لاجرم از این روی هر رونده نه مغضوب باشد و نه گمراه، اگر چه به نسبت با ربّی که مخالف او باشد داخل بود در حکم مغضوبین، وضالّین چون بندگان مضل به نسبت بندگان هادی. ۱۵

فکما کان الضلال عارضاً کذلک الغضب الالهی عارض، والمآل الی الرحمة التی وسعت کل شيء، وهی السابقة.

پس چنانکه تحقّق ضلال به نسبت با رب دیگر است و عارضی است نه ذاتی، غضب الهی نیز عارضی است و مآل همه به سوی رحمتی است که همه درسعتِ احاطت او داخل اند، و آن رحمت به حکم «سبقت رحمتی غضبی» سابق است بر غضب. و همچنین همهٔ ارواح نیز بحسب فطرتِ اصلیه طالبِ هدایت اند و قایل به توحید. ولهذا در جواب «اَلَسْتُ بربِّکُم»[۴] همه «بَلیٰ» گفتند. ۲۰

و این قول مختص به بعضی نیست به دلیل «کلّ مولود یولد علی الفطرة و ابواه یهوّدانه وینصرانه». پس عارض نشد ضلال بر ایشان، مگر به استعداد تعیّنی علمی که مختفی بود به نور استعداد ذاتی حقّانی که به قوت نورانیّت ظاهر بود در عالم ارواح. ۲۵

---

(۲) س ۱ ی ٦.

(۳) س ۱۹ ی ۸۵.

(٤) س ۷ ی ۱۷۲.

پس چون غواشی طبیعت او را فرو گرفت و به حجبِ ظلمانیه که مناسبِ استعداد تعینی عارضی اوست محجوب گشت وضلال بروی عارض شد پس طلبکار عروض غضب آمد لاجرم غضبی که بر وی مرتب گردد هم عارض باشد، و مآل به رحمت واسعهٔ سابقه بود.

۵ **وکل ما سوی الحق دابّة فإنه ذوروح.**

و هر چه غیر حق است جنبنده است و جان دارد، خواه جماد باش گو و خواه نبات، امّا؛ بیت:

چون شما سوی جمادی می روید محرم جان جما دان کی شوید
از جمادی عالم جانها روید غلغل اجزای جانها بشنوید

۱۰ **و ماثمّ من یدب بنفسه و إنما یدب بغیره.فهو یدب بحکم التبعیة للذی هو علی الصراط المستقیم.**

یعنی: نیست در عالم آنکه بنفس خود حرکت کند، [۱٤۵ــر] بلکه حرکت هر متحرکی به غیر اوست. پس حرکت هر متحرکی به تبعیت قیّومی است که بر صراط مستقیم است.

۱۵ مقصود آنکه هر یک از موجودات عینیّه حرکت نمی کند مگر به حرکت اعیان علمیّه. و این اعیان نیز متحرک نمی شود مگر به تبعیت اسمائی که بر صراط مستقیم است. از آنکه حضرت پروردگار را در غیب ذات از در یچه هر صفتی از صفات تجلیی است خاص از تجلیّات که، اثر آن تجلیّ اوّل در صور اسماء و صفات، که اعیان ثابته اند، ظاهر می شود. بعد از آن در صور روحیه[۵]، بعد از آن در صور نفسیه، بعد از آن ۲۰ در صور خلقیه.

پس اگر چه استناد حرکت ظاهراً بر این صور است امّا در باطن منتهی می شود به حق ــ سبحانه و تعالی ــ. پس مبدأ حرکت اوست و صورت تابع است او را.

حاصل آنکه وجودات ما و لوازم ما ظلال وجودات اسماء و مقتضیات اسماء است که آن اسماء از غیب مطلق به عالم اعیان و به عوالم جبروتی و ملکوتی و به عالم ۲۵ ملک نازل می شود و ظاهر می گردد به ظهور هو یت احدیت در این عالمها.

پس حرکات همه از اوست بلکه در حقیقت همه هیچ اند و هیچ اوست که

---

(۵) قا: در صور روحیه + که آن اعیان.

اوست. خواجه ــ قدّس سرّه ــ می فرماید؛ بیت:

مایيم همه ظلال و اشخاص اسماست بر گردش شخص گردش سایه گواست
هرصورت و هر صفت که منسوب به ماست آن جمله ز اقتضای اسماء خداست

فإنه لایکون صراطاً إلا بالمشی علیه.

یعنی: صراط را صراط نتوان خواند بی آنکه مشی بروی متحقق گردد. ۵

این سخن تعلیل آنست که در کلام سابق اسناد حرکت بر رب ــ که متنوع است ــ لازم آمده بود.

إذا دان لک الخلق فقد دان لک الحق

چون بیان این معنی بتقدیم رسید که حرکت هر صاحب روح به تبعیت حرکت ربی است که حاکم اوست، متصدی شد به بیان تبعیت حق مرخلق را، ۱۰ ومی گوید:

هر گاه که خلق اطاعت تو کنند حق نیز اطاعت کرده است از آنکه طاعت خلق ظل طاعت حق است که سابق است بر طاعت ایشان. و سبب طاعت حق طاعت غیر تست مرحق را به قبول تجلّی وجودی وحسن تلقی به قبول احکام اسماء الهی. و حق مطیع است هر که را اطاعت او ورزد که: «اجیب دعوة الداع اذا دعان». و در ۱۵ حدیث قدسی آمده که: «من اطاعتی فقد اطعته و من عصانی فقد عصیته».

و إن دان لک الحق فقد لایتبع الخلق [۱۴۵ــپ]

یعنی: اگر حق برتو تجلی سازد از روی کشف اسرار به اطاعت تو پردازد، گاهی خلق ربقهٔ تبعیت را زینت رقبه خود سازند، و به قبول حقایق اسرار و اذعان احکام تجلی پروردگار پردازند. چنانکه شیمهٔ اهل ارادت و ایمان و طریقه ارباب ۲۰ انقیاد و اذعان است به انبیاء و اولیاء. و گاهی از منهج تبعیت انصراف جویند و از قبول اسرار الهی و انقیاد احکام تجلی امتناع ورزند. چنانکه دیدن کافران و منکران اهل الله و بیخبران مطرودان از درگاه اله است.

و سبب این امتناع امتناع اعیان ایشان است در غیب از نور حق و ابای ایشان از قبول فیض از جناب مطلق؛ چه بر ایشان ظاهر نمی شود مگر آنچه در اعیان شان ۲۵ مکنون است.

یا معنی بیت آن باشد که: اگر طاعت تو کند حق ظاهر درصورت تو، گاهی خلق به انقیاد تو تن در دهند به حکم مناسبتی که میان تو و ایشان است در ارواح و

اسماء تربیت کننده، و گاهی پای از طریق تبعیت بیرون نهند به حکم مباینتی که در میان رب تو و ارباب ایشان است و بواسطه تنافر که حاصل است در میان روح تو وارواح ایشان.

فحقق قولنا فیه فقولی کله الحق

۵ یعنی: تحقیق دان و تصدیق کن آنچه ما می گوییم از انوار حق و اسرار خلق که همه گفتار من عین حق ومحض صدق است؛ چه این تحقیقات فایض است بر من از حضرت حکیم علیم به تجلی علمی از مقام تقدیس که منزه است از اغراض و تلبیس.

و در «فتوحات» می فرماید که: «حضرت پروردگار چند بار بر من تجلی کرده که بندگان مرا نصیحت کن.»، لاجرم او به افشای این اسرار مأمور است و از شائبه ۱۰ تحریف و تغییر بغایت دور.

فما فی الکون موجود تراه ماله نطق

یعنی: در وجود هیچ موجودی مرئی و مشهود نیست که او را روح مجرّد ناطق نباشد به زبانی که لایق اوست. قال اللّه تعالی: «وإن من شیء الایسبح بحمده ولکن لاتفقهون تسبیحهم»[6]. یعنی هیچ چیز نیست که ناطق به تسبیح وحمد الهی نباشد اما ۱۵ شما تسبیح ایشان را نمی یابید، لاجرم تأویل می کنید و می گویید؛ بیت:

کو چو از تسبیح یادت می دهد
آن دلالت عین گفتن می بود

این بود تأویل اهل اعتزال
وای آن کس کو ندارد نور حال

۲۰ چون ز حس بیرون نیامد آدمی [۱۴٦ــر]
باشد از تصویر عیسی اعجمی

کرده‌ای تأویل حرف بکر را
خویش را تأویل کن نی ذکر را

و دراحادیث صحیحه وارد شده که: «ان المؤذن یؤذن فیشهد له مدی صوته من رطب ۲۵ و یابس».

و شرایع و نبوّیات به امثال این مشحون است و سماع و رؤیت‌عیانی اهل کشف نیز بدان‌مقرون. بیت:

---

(٦) س ١٧ ی ٤٤.

گوش اسرار جان به دست آور
تا زِهـَر ذره ترجمان بینی

وماخلق تراه العین إلا عینه حق

یعنی: هیچ خلقی در وجود مشاهده نمی افتد که عین او و ذات او عین حق ظاهر در آن صورت نباشد. پس حق مشهود است و خلق موهوم. ۵

وخلق را بدان جهت خلق گویند که خلق در لغت افک و تقدیر است. قال اللّه تعالی: «ان هذا الا اختلاق»[7] أی افک و تقدیر من عندکم «ما انزل اللّه بها من سلطان»[8]. بیت:

چون تواز ظلمتِ هستی، نَفَسی باز رهی همه آفاق پراز نور تجلی بینی
چند گویی که ندیدم اثر طلعت دوست دیده از خواب گران بازگشا تا بینی ۱۰
سر مویی اگر از سرّ هویت دانی دوست را در همه آفاق هویدا بینی
اختلاف صور آمد سبب کثرت و بس چون ز تن ها گذری دلبر تنها بینی
سَبَل هستی خود دور کن از دیدهٔ دل تا رُخِ دوست بدان دیدهٔ بینا بینی

ولکن مودعٌ فیه لهذا صوره حق

ولیکن حق ودیعت نهاده شده است در صور خلق، چنانکه جواهردرحقّه ها. ۱۵

آری؛ بیت:

صدف تا نشکنی گوهر نیاید در نظر پیدا چو بشکستی صدف در وی بسی گوهرنهان بینی
چودر بند صور باشی همه خار آیدت گیتی چو از صورت برون آیی جهان بر گلستان بینی
زعشق پرده سوزای دل به عالم آتشی افکن که تا در زیر هر پرده جمال دلستان بینی

اعلم أن العلوم الالهیة الذوقیة الحاصلة لأهل اللّه مختلفه باختلاف القوی الحاصلة منها مع کونها ترجع إلی عین واحدة. ۲۰

یعنی: بدانکه علوم الهیّه که موضوع او حق باشد چون علم اسماء و صفات و علم احکام و لوازم آن و کیفیت ظهورات او در مظاهرش و علم اعیان ثابته و اعیان خارجیه، از این روی که مظاهر حق اند و علوم ذوقیه که مدرک است به کشف و وجدان نه به کسب و برهان و نه بتقلید و اذعان که اهل اللّه را حاصل است مختلفه است، و این اختلاف [۱٤٦ــپ] به سبب اختلاف قوایی است که حصول علوم ۲۵

---

(۷) س ۳۸ ی ۷.

(۸) س ۱۲ ی ٤۰.

بواسطه آن قوی است؛ چه هر یکی از این قوتها مظهر اسم خاصی است.

و هر یکی را از اسماء[۹] علمی است که مخصوص است بدو، اگر چه جمیع این قوی با جمیع این علوم راجع است به‌عین واحده که آن ذات احدیت است.

فإن الله تعالی یقول: «کنت سمعه الذی یسمع به وبصره الذی یبصر به ویده التی یبطش ورجله التی یسعی بها. ۵

یعنی: چرا گفتیم که جمیع علوم باقوی راجع است به عین واحده، از آنکه حضرت الهی در نتیجه قرب نوافل فرموده است: بنده به درجه [ای] مرتقی می شود که من‌گوش شنوا و چشم بینا و دست گیرای او می شوم تا هر چه شنود به من شنود و هر چه بیند به من بیند و هر چه گیرد به من گیرد تابامشاهده‌این حال عاشق آشفته حال در مخاطبه دوست قایل بدین مقال گردد که، بیت: ۱۰

پوینده به هر پایی گیرنده به هر دستی
با چشم و زبان ما بینا تو و گویا تو
در کسوت هر دلبر هم چهره تو بنموده
وز دیدهٔ هر عاشق هم کرده تماشا تو

فذکر أن هویته هی عین الجوارح التی هی عین العبد. فالهویة واحدة والجوارح مختلفة. ۱۵

پس ذکر کرد حضرت حق که هویت او عین جوارحی است که بنده عبارت از اوست پس هویت یکی است و جوارح مختلف.

ولکل جارحة علم من علوم الأذواق یخصها.

و هر جارحه را علمی است از علوم اذواق که اختصاص دارد بدو. چون ادراک بصر مبصرات را وسمع مسموعات را که هرگز از دیده استماع مقال نتوان دید و از گوش مشاهده جمال نشاید شنید. ولهذا خواجه ــ علیه السّلام ــ فرمود: «من فقد حساً فَقَد فُقد علماً». یعنی هر که را حسی از حواس مفقود باشد علمی از علوم از او فایت شود. ۲۰

و این بدان سبب است که هر عضوی مظهر قوتی است روحانیه، و او مظهر اسمی است از اسماء الهیه، و هر یک را علمی است مخصوص که از او فایض می گردد بر مظهرش. ۲۵

من عین واحدة تختلف باختلاف الجوارح.

---

(۹) قا: سما.

یعنی: این علوم حاصله از عین واحده الهیه است و اختلاف در او بحسب ظهور اوست به مظاهر مختلفه. آری، بیت:

یک عین متفق که جز او ذره‌ای نبود
چون گشت ظاهر این همه اغیار آمده

کالماء حقیقة واحدة مختلف فی الطعم باختلاف البقاع، فمنه عذب فرات و منه ملح أجاج، وهو ماء فی جمیع الأحوال لا یتغیر عن حقیقته و إن اختلفت طعومه.[۱۴۷ــ ر] ۵

یعنی: اختلاف علوم به اختلاف جوارح و آلات انتفاع چون اختلاف طعم آب است به سبب اختلاف بقاع. پس بعضی از او عذب فرات ثجاج است و بعضی ملح اجاج. و اگر چه طعوم مختلف است امّا در جمیع احوال تغیّر را در حقیقت آب مجال نباشد. ۱۰

و در این کلام تنبیه است بر تشبیه علم کشفی به عذب فرات. زیرا که کشف ــ چنانکه سکینه سینه و راحت روح است عذب فرات نیز مزیل عطش و سرمایه فتوح است، و اشعار است به تشبیه علم عقلی به ملح اجاج که مزیل عطش نیست بلکه سبب ازدیاد است همچنین علم عقلی نیز مزیل شبهه نیست بلکه هر چند امعان نظر کرده شود شبه زیاده و حیرت قوی‌تر گردد. و اصلِ همه یکی است چنانکه ماء حقیقت واحده است. قال اللّه: «یسقی بماءٍ واحدٍ و تفضّل بعضها علی بعض فی الأکل»[۱۰]. بیت: ۱۵

ز یک جوی گر روضه‌ای آب خورد
چو روید از او سنبل و شاخ ورد ۲۰
نه این یک شود سرخ و آن یک سیاه
از این سان بود فیض الطاف شاه

و تشبیه آب به علم ظاهر است؛ چه علم سبب حیات ارواح است چنانکه آب سبب حیات اشباح است. ولهذا در آیت کریمهٔ «و انزلنا من السماء ماء طهورا»[۱۱]، ابن عباس ــ رضی اللّه عنه ــ آب را به علم تفسیر کرده است. ۲۵

و هذه الحکمة من علم الأرجل و هو قوله تعالی فی الأکل لمن أقام کتبه: «ومن

(۱۰) س ۱۳ ی ٤.
(۱۱) س ۲۵ ی ٤۸.

تحت أرجلهم».

یعنی: این حکمت احدیت از علوم أرْجُل است. یعنی از علومی که به سلوک حاصل می گردد. چنانکه حضرت الهی می فرماید که: «ولو انهم اقاموا التوریة و الانجیل و ما انزل الیهم من ربهم لأکلوا من فوقهم و من تحت أرجلهم»[۱۲]. معنی
۵ آنست که: اگر عباد الله اقامت احکام کتب سابقه و فرقان مجید کنند وعمل بجای آرند و تدبّر در معانی و حقایق بتقدیم رسانند و به استکشاف اسرار و دقایق آن قیام نمایند، و به تصفیه بواطن دل از کدورات بشریه بپردازند و به دستکاری سلوک، دل را آیینه جمال نمای حق سازند ، جامع علم دراست و علم درایت باشند. لاجرم علوم الهیّه بر ارواح ایشان فایض گردد و اطلاع بر مطلعات آن دست دهد و علوم احوال و
۱۰ **[۱٤۷ــپ]** مقامات و مشاهدات که سالکان را در اثنای سلوک و ریاضت و مجاهدات منکشف شود بحصول پیوندد؛ چه سلوک ظاهری چنانکه بی سیر أرجل دست نمی دهد سلوک باطنی نیز بی وساطت قدم صدق و پای همت میسّر نمی شود. آری، بیت:

تــا قــدم در ره قِـدَم نــزنــی	خیمهٔ وصل درحرم نــزنـــی
۱۵ دم روح اللّـه از دمــت خیـزد	گردمی دم زبیش و کم نزنی
نــتـوان رفـت راه او بـه سـخـن	نروی راه تـا قـدم نــزنـــی
قــدم از ســرکــن و ره او رو	شاید ار دم ز کیف وکم نزنی

فإن الطریق الذی هو الصراط هو للسلوک علیه و المشی فیه، والسعی لایکون إلا بالأرجل.

۲۰ تعلیل می کند که این حکمت از علم أرْجُل است، و می گوید: بدرستی که طریق از برای آنست که بر وی سلوک نمایند و مشی کنند. وسلوک حاصل نمی شود مگر به ارجل؛ چه سلوک معنوی مشابه سلوک صوری است. و چون نتیجه سلوک فناء فی الله است وبقاء باللّه، لاجرم اول موجب احدیت ذاتیه است و ثانی مورث احدیت اسمائیه.

۲۵ **فلا ینتج هذا الشهود فی أخذ النواصی بید من هوعلی صراط مستقیم إلا هذا الفن الخاص من علوم الأذواق.**

پس نتیجه نمی دهد این معنی را که مشاهده کند سالک که ناصیهٔ او به دست

---

(۱۲) س ۵ ی ٦٦.

قیومی است که بر صراط مستقیم است مگر این فن خاص از علوم اذواق.

«فیسوق المجرمین» و هم الذین استحقوا المقام الذی ساقهم الیه بریح الدبور التی أهلکهم عن نفوسهم بها.

چون بیان این معنی بتقدیم رسانید که آخذ ناصیه و سایق در صراط مستقیم اوست می‌خواهد که تنبیه کند برآنکه بواسطه ظهور بمظهر هوی که به منزله ریح دبور ۵
است سایق مجرمین به جهنم بُعدِ متوهّم اوست که: «ونسوق المجرمین الاجهنم وردا»[13]. لاجرم چون دیده بگشایی،

بدانی که خود سابق ولاحق اوست در این راه هم قائد و سائق اوست

لاجرم بدین ریح ایشان را اهلاک کند، و با فنای اثنینیت و محو رسوم بشریّت ایصال به حضرت احدیت عطا فرماید. ۱۰

و بعضی نیز مراد از مجرمین طایفه‌ای را داشته‌اند که کاسب [۱۴۸ــر] خیرات و سالک طریق نجات و مرتاض به اعمال شاقه و مشتاق به ظهور حکم حاقه‌اند که بدین واسطه کسب تجلیاتی می کنند که مفنی ذوات ایشان باشد. و این جرمی که سرمایه هزار عدل‌است بر نفس خویش روا می‌دارند، و در دوزخِ بُعدِ متوهم مشاهده بهشتِ قرب می کنند. امّا کلام‌آتی مؤید معنی اوّل است. ۱۵

فهو یأخذ بنواصیهم و الریح تسوقهم ــ وهو عین الأهواء التی کانوا علیها ــ الی جهنم، وهی البعد الذی کانوایتوهمونه. فلما ساقهم إلی ذلک الموطن حصلوا فی عین القرب فزال البعد فزال مسمی جهنم فی حقهم، ففازوا بنعیم القرب من جهة الاستحقاق لأنهم مجرمون.

پس حق ــ سبحانه و تعالی ــ می گیرد نواصی این مجرمان را، و به ریح اهواء ۲۰
سوق می کند ایشان را به سوی دوزخ دوری متوهم که منشأ آن توهم غیر است در وجود.

امّا در حقیقت بُعْد متصور نیست از آنکه همهٔ مواطن و مقامات صورِ مراتب حق است. پس چون ایشان را سوق کند بدین موطن که دار جهنم است و به عطیهٔ اهلاک و افنا ایشان را خلاصی دهد از مشاهده اغیار و ملاحظه ما سِوَی یار، حاصل شود ایشان را عینِ قرب و منکشف شود که بُعْد مِن الله محضِ توهّم بود. لاجرم گویند، بیت: ۲۵

آنچه در پیش خلق اغیار است در برِ عاشقان همه یار است
دوست را کی شناسد آن احول که به قیدِ صُوَر گرفتارست

---

(۱۳) س ۱۹ ی ۸۶.

زخـم او مرهم است عاشق را   پیش بی درد گر چه آزار است

پس آنچه مسمّیٰ بود به اسم جهنم، در حق ایشان زایل گردد، و به نعیم قرب واصل شوند و بواسطه استحقاقی که به وصول این موطن و حصول این فنا داشتند که معبر است به اجرام دوزخ خونْ آشام، در حق ایشان مبدل به دارالسّلام گردد.

۵ و تحقیق این سخن آنست که جهنم مظهری است کلّی از مظاهر الهیّه که محتوی است بر جمیع مراتب اشقیاء، چنانکه جنّت مظهری کلّی است محتوی بر مراتب سعداء. پس اشقیاء را کمالی که در حق ایشان مقدّر است حاصل نمی شود مگر بدخول جحیم، چنانکه اعیان سعداء را کمال حاصل نمی گردد مگر بدخول دار نعیم.

و این معنی بر آن تقدیر است که مراد از مجرمان اهل نار باشند. امّا اگر مراد ۱۰ سالکین باشند [۱۴۸ــپ] جهنم عبارت از دار دنیا بود. و کلام در غایت وضوح باشد و هیچ اشکال وارد نشود.

فما أعطاهم هذا المقام الذوقی اللذید من جهة المنّة، و إنّما أخذوه بما استحقته حقائقهم من أعمالهم التی کانوا علیها.

یعنی: حق تعالی ایشان را عطا نداد این مقام ذوقی لذیذ را که فنا است بر ۱۵ سبیل فضل و منّت، چنانکه اهل جنت راست، بل به استحقاقی یافتند که حقایق و اعیان ایشان را بواسطه اعمال حاصل بود.

و کانوا فی السعی فی أعمالهم علی صراط الرب المستقیم لأن نواصیهم کانت بید من له هذه الصفة.

یعنی: ایشان سعی و اجتهادی که در اعمال خویش بحسب متابعت نفس ۲۰ وهوی بتقدیم می رسانیدند در آن سعی بر صراط مستقیم ربی بودند که حاکم بود بر ایشان به مقتضای ربوبیت. و این بر تقدیر اوّل است.

امّا بر تقدیر دوم معنی آنست که ارباب ریاضات و اصحاب مجاهدات در مخالفت نفس رَدیّه و تحمل مشاق اعمال شرعیه بر صراط مستقیم بودند از آنکه نواصی ایشان در دست قدرت حق بود. کما قال علیه السّلام: «قلوب العباد بین اصبعین من ۲۵ أصابع الرحمن یقلبها کیف یشاء». بیت:

هست دل گردنده بین الأصبعین
چون قلم در دست کاتب ای حسین

فما مشوا بنفوسهم وإنما مشوا بحکم الجبر إلی أن وصلوا إلی عین القرب.

یعنی: این هالکان به سوی جهنم به نفوس خود نرفتند بلکه رفتنِ ایشان به حکم جبر بود از قاید و سایق که حاکم بودند بر نفوس ایشان بحسب طلب اعیان آن هالکین.

پس «جبر» در حقیقت عاید به اعیان و استعدادات ایشان باشد از آنکه تجلّی بحسب استعدادات است. و از برای این سرّ جبر را مبهم آورد و اضافت به ربّ نکرد. ۵

«ونحن اقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون»: وانما هو يبصر فإنه مكشوف الغطاء «فبصره حديد».

یعنی: ما نزدیکتریم بدان کس که او را قرب حاصل است از شما. ولیکن شما مشاهده این قرب نمی‌توانید کرد. این مشاهده همان صاحب قرب را دست دهد که به فنای صفات بشریت و اضمحلال رسوم ناسوتیت مکشوف الغطاء و موفورِ العطاء است، و در مشاهده رب خاص خویش حدید البصر شده، اگر چه به حکم «من کان فی هذه أعمی فهو فی الآخرة أعمی وأضلّ سبیلا»[۱۴] به نسبت با حضرت اللّه که رب انسان کامل است هنوز مسدول الغطاء است و مبتلاء به غشاوه عمی است. ۱۰

و در این تقریر تلمیح است به قول او ــعزّ و جلّــ که در مخاطبهٔ حبیب خویش که مربوب [۱۴۹ــر] رب مطلق و مظهر اسم اعظم است می‌فرماید که: «فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید»[۱۵]. این قرب همه را حالی نیز حاصل است اما بعضی نمی‌دانند، لاجرم در عین قرب دوراند و در غایت وصل مهجور. آه آه، بیت: ۱۵

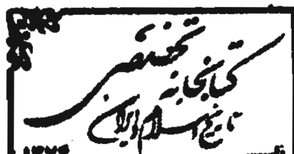
دوست نزدیکتر از من به من است
اینت مشکل که من از وی دورم ۲۰

وما خص ميتاً من ميت أى ماخص سعيداً فى القرب من شقى.

یعنی: حق ــسبحانه و تعالیــ در بیان اثبات قرب آنجا که فرمود: «نحن أقرب إِلیه منکم»[۱۶]. و ضمیر «إِلیه» به میت راجع بود تخصیص نکرد در اثبات شرف فضیلتِ قرب میتی را از میتی. یعنی فرق نکرد سعید را از شقی در حصول قرب. چنانکه در موضع دیگر انسانی را تخصیص نکرد از انسانی، و فرمود: ۲۵

---

(۱۴) س ۱۷ ی ۷۲.
(۱۵) س ۵۰ ی ۲۲.
(۱٦) س ٥٦ ی ۸۵.



«ونحن أقرب إليه من حبل الوريد» وماخص انساناً من انسان.

آری، بیت:

اگر چه از رگ گردن به بنده نزدیک است
خدای دور بود از برخدادوران

۵ **فالقرب الإلهی من العبد لاخفاء به فی الاخبار الالهی. فلاقرب أقرب من أن تکون هویته عین أعضاء العبد وقواه، ولیس العبد سوی هذه الأعضاء والقوی فهو حق مشهود فی خلق متوهم.**

یعنی: قرب الهی به بنده هم به اخبار الهی پوشیده نیست، و خود کدام قرب أقرب ازآن تواند بود که هویت حق عین اعضا و قوای بنده باشد، و بنده عبارت از همین ۱۰ اعضا و قوی است. پس بحقیقت بنده حقّ مشهود است در خلق متوهم، ازآنکه حق را در مرایای اعیان تجلیهاست و بحسب هر مرآتی ظاهر به صورتی.

پس جهان مظهر است و ظاهر دوست همه عالم پر از تجلی اوست

فالخلق معقول والحق محسوس مشهود عند المؤمنین وأهل الکشف والوجود. وما عدا هذین الصنفین فالحق عندهم معقول والخلق مشهود.

۱۵ پس خلق معقول است و حق محسوس و مشهود در نظر مؤمنان که اهل کشف و وجوداند که اعیان را مرایای وجود حق و اسماء و صفات او می‌شناسند و در نظر غیر اهل کشف و وجود حق معقول است و خلق مشهود. بیت:

اندر نظر کمل ارباب فهوم خالق مشهود است و خلایق موهوم
واندر نظر طایفهٔ محجوبان خلق است که ظاهر است وخالق مکتوم

۲۰ **فهم بمنزلة الماء الأجاج، والطائفة الأولی بمنزلة الماء العذب الفرات السائغ لشاربه.**

مضاف مقدر است، یعنی: این طایفه دوم که اهل حجاب‌اند **[۱۴۹ــپ]** از حکما و متکلّمین و عامهٔ خلایق بمنزله آب ملح اجاج است که عطش صاحبش را تسکین نمی نماید، و تَبرید لوا عج کبد حَرّی را نمی شاید.

۲۵ وعلم طایفه اولی ــ که اهل کشف‌اند ــ بمنزله آب عذب فرات است که تشنگی را دافع و صاحبش را نافع است. بیت:

آن شنیدی موبمویت گوش باد آب حیوان است خوردی نوش باد

فالناس علی قسمین: من الناس من یمشی علی طریق یعرفها ویعرف غایتها، فهی

فی حقه صراط مستقیم. و من الناس من یمشی علی طریق یجهلها و لایعرف غایتها وهی عین الطریق التی عرفها الصنف الآخر.

چون دانستی که بعضی اهل کشف اند و بعضی اهل حجاب، پس آدمیان در سلوک صراط بر دو قسم اند:

یکی آنکه برطریقی که می رود حقیقت آن را می شناسد و حقیقت طارق و مطروق الیه را می داند. بیت: ۵

پس شناسد چون تجلی کرد دوست
اینکه راه و مقصد و هم رهرو اوست
هم طلب هم طالب و مطلوب او
هم محب هم عاشق و هم محبوب او

۱۰ لاجرم بر صراط مستقیم جز از سر دانش نپویدودرمخاطبه دوست هم به زبان او غیر از این نگوید که، بیت:

الالیس فی الأکوان ماغایة المنی	سوی نورک الهادی بساروسائر
ذکرتک دهراقیل ان یکشف الغطاء	وخلتک یا طیب القلوب بغائر
اذا فتحت عین البصیرة لم اجد	سواک بمذکور و ذکر و ذاکر

۱۵

و غایت این طریق را نیز می داند که حق است و می گوید، بیت:

همیشه عاقبت محمود باشد — در آن راهی که پایانش تو باشی

وقسمی دیگر آنکه بر طریقی می رود که حقیّت آن را نمی داند و غایت آن را نمی شناسد و منتهی شدن آن را به حق در نمی یابد. پس این طریق در حق او صراط مستقیم نیست، و اگر چه این همان طریقی است که عارف آن را می شناخت و در حق او مستقیم بود. ۲۰

پس اگر حجاب از میان برخیزد و دوگانگی در یگانگی آویزد و محبوب محتجب چهرهٔ تجلّی برافروزد[17] و سبحات احدیت پرده های موهوم اثنینیت را بسوزد محبّ به محبوب پیوندد، طالب به مطلوب رسد، طلب تمام شود، قلق بیارامد. لاجرم در عین بیخودی گوید: شعر: ۲۵

---

(۱۷) قا: افزود.

تجلی لی المحبوب خلف الستایر / و شرفنی لطفا بکشف السرائر
فشاهدته فی کل معنی و صورة / وعاینته فی کل خافٍ و ظاهر
و خاطبته سر المقول حالتی / وابصرته جهرا بعینِ البصائر
نظرت ببالی فابصرت جهرة / جمال حبیبی فی مرایا المظاهر
تبدّی جمال الحق فی کل مظهر / ولیس له غیر الجلال بساتر

[ر–۱۵۰]

معشوقه عیان بود نمی دانستم / با ما به میان بود نمی دانستم
گفتم به طلب مگر بجایی برسم / خود تفرقه آن بود نمی دانستم

فالعارف یدعو إلی اللّه علی بصیرة، و غیر العارف یدعو الی اللّه علی التقلید والجهالة.

پس عارف به سوی حق دعوت از سر بصیرت می کند از آنکه می داند که خلق را به سوی که می خواند و می شناسد که داعی کیست و مدعو کدام است. و در می یابد که از حکم کدام اسم او را خلاصی می دهد و در حیطهٔ کدام اسم در می آرد. چنانکه حضرت الهی حبیب خویش را از این دعوت اخبار می فرماید که: «قل هذه سبیلی ادعوا الی اللّه علی بصیرة انا و من اتبعنی»[18]. یعنی: بگوی ای محمّد وای حبیب حضرت احد که این سبیل من است که به سوی حضرت الهی از سر بصیرت دعوت می کنم من ومتبعان من از اولیاء که ورثه دعوت انبیاء اند نه مقلّدانِ کورْدل و متمرّدانِ بی حاصل.

و غیر عارف دعوت می کند به تقلید و جهالت، زیرا که از ظهور حق درجمیع مظاهر غافل است و از وحدت داعی و مدعو و مدعو الیه ذاهل، از غایت بیگانگی اسرارِ یگانگی نمی داند و در هنگام دعوت از زبان مطلوب در گوش طالب فرو نمی خواند:

من آن ماهم که اندر لامکانم / مجو ما را برون در عین جانم
ترا هر کس بسوی خویش خواند / ترا من جز بسوی تو نخوانم
مرا هم تو بهر رنگی که خوانی / اگر رنگین اگر سنگین ندانم
گهی گویی خلاف و بی وفایی / بلي تا تو چنینی من چنانم
به پیشِ کور من هیچم خیالم / به پیش گوشِ کر من بی زبانم
سخن کشتی ومعنی همچو دریاست / درآ زوتر که تا کشتی برانم

فهذا علم خاص یأتی من أسفل سافلین، لأن الأرجل هی السفل من الشخص،

---

(۱۸) س ۱۲ ی ۱۰۸.

وأسفل منها ماتحتها وليس إلا الطريق.

یعنی : این علمِ کشف،علمی است خاص که حصول او از اسفل سافلین است چه رجل اسفل اعضای ایشان است [۱۵۰ــپ] و طریق که رجل بر آن نهند اسفل از او. لاجرم مجرمان که کسب سببِ افناء و اهلاک خویش کردند و به فنای سمات ناسوتی،باقی به صفات لاهوتی گشتند تا این وصف نقد وقت ایشان آمد که، بیت : ۵

فانی زخود و به دوست باقی　　　این طرفه که نیستند و هستند

و غطای هستی موهوم ایشان منکشف شد و حجاب ملاحظه اغیار مرتفع گشت. پس حقیقت طارق و مطروق الیه و طریق را بتحقیق شناختند. همه این سعادت کبری و دولت عظمی ایشان را بواسطهٔ سلوک طریق دست داد که اسفل سافلین است؛ چه تحصیل کمالات متوقف است بر مرور به جمیع مراتب و مقامات. و ۱۰ لهذا قال اللّه تعالی : «لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم ثمَّ رددناه اسفل سافلین»[۱۹].

فمن عرف أن الحق عين الطريق عرف الأمر على ما هو عليه، فإن فيه جلَّ وعلا تسلك وتسافر إذ لا معلوم إلا هو.

یعنی : پس هر که به مشاهده حقانی و عرفان عیانی سرّ طریق‌اعلی الرفیق شناسد و داند که طریقی که برآن سلوک می کند عین حق است از آنکه سلوک از ۱۵ آثار به سوی افعال است و از افعال به سوی اسماء و صفات ذو الجلال و الجمال، و از اسماء و صفات به سوی احدیة الذات. و جمیع این مسالک،مراتب حق است جلَّ و علا و حق ظاهر در این مراتب.

پس در یابد امر را بر آنچه اوست و بشناسد که سلوک و سفر او واقع در حق است و به مشاهده در یابد سلوک و سفر حق در مراتب وجودش، و مطالعه کند سریانِ ۲۰ هویّتِ جناب مطلق در مظاهرِ فضل وجودش. بیت :

بتحقیق داند که جوینده کیست　　　در این ره شب و روز پوینده کیست
کدام است راه و نهایت کدام　　　ضلالت کجا وهدایت کدام
مراحل در این منزل دور چیست　　　نظر بازمشتاق و منظور کیست
بداند که عالم و معلوم هموست　　　طلبکار خود ز ین معالم هموست ۲۵

فمن أنت؟

پس تو کیستی. یعنی چون دانستی که حق عین سالک و عین طریق است

(۱۹) س ۹۵ ی ۵.

که سالک بر آن سلوک می نماید. بیت:

پس تو کدامی آخر چه نامی یا شاه گیتی یا خود غلامی
تو باده نوشی یا ساقی می یا جام صافی یا خود مدامی
ای دل چه خوردی کاشفته گشتی [۱۵۱-ر] آهسته می رو بر طرف بامی

۵ سالک مخاطب به خطاب زبون‌ازسر آشفتگی و جنون به ترجمانی عشق در خطاب حضرت بیچون جز این چه گوید، بیت:

گرجمله توئی پس این جهان چیست ور هیچ‌نیم‌من این فغان چیست
هم جمله توئی و هم همه تو آن چیز که غیرِتست آن چیست

فأعرف حقیقتک و طریقتک، فقد بان لک الأمر علی لسان الترجمان إن فهمت.

۱۰ یعنی: بشناس حقیقت و طریقت خود را که بحقیقت عین حق است تا به مشاهده غیر او در وجود نپردازی و خود را بدین واسطه داخل در زمره ارباب کشف و شهود سازی؛ چه سرِّ توحید بر تو منکشف شد و امر تحقیق احدیت متبین گشت به لسان ترجمانی اگرفهم کرده باشی آنچه را به ذکر آن قیام نمودیم.

و مراد از «ترجمان» یا شیخ است که بطریق ترجمانی بیان می کند هر چه از ۱۵ حقیقت امر حضرت سبحانی بدو القاء می کند.

یا مراد هود باشد علیه السّلام آنجا که گفت: «ما من دابة الاهو آخذ بناصیتها»[۲۰].

یا رسولِ امین و حبیبِ ربّ العالمین، آنجا که گفت: «کنت سمعه و بصره» الحدیث، و خود جمیع انبیاء و اولیاء، بلکه هر موجودی از مظاهر علی اعلی ترجمان ۲۰ اسرار حق است. بیت:

منشین زطلب که ره عیان است ای دل برخیز زخود حجاب آنست ای دل
تو گوش به دست آر که هر موجودی در کشفِ رموز ترجمان است ای دل

فهو لسان حق فلایفهمه إلا من فهمه حق.

پس لسان ترجمان لسان حق است.

۲۵ بی شک آن آواز از آن شه بود گر چه از حلقومِ عبدالله بود
او چو نای است و نوا در وی زدوست او چو کوه است و صدا در وی از اوست

---

(۲۰) س ۱۱ ی ۵٦.

پس فهم نمی کند حقیقت امر را، و اطلاع نمی یابد بر مراد مگر آنکه حق او را تفهیم کند به القاء نور خویش بر دل او.

و می شاید که «ها»ی «فهمه» ساکن باشد، و معنی آن بود که معنی لسان ترجمان الهی را فهم نمی کند مگر آنکه فهم او حق باشد، چنانکه سمع و بصر وقوی وجوارح او به حکم حدیث عین حق است. پس بحق فهم کلام حق تواند کرد. لاجرم، ۵
بیت:

هر چه گوید از او بدو شنود — هر چه گیرد از او بدو بخشد

فإن للحق نسباً کثیرة و وجوهاً مختلفة.

چه حق را نسب کثیره و وجوه مختلفه است که بدان وجوه تجلی می کند بر اعیان موجودات بحسب قابلیت و استعدادات. ۱۰

إلا تری عاداً قوم هود کیف «قالوا هذا عارض ممطرنا» فظنوا خیراً بالله تعالی وهو عند ظن عبده به، فأضرب لهم الحق عن هذا القول فأخبرهم بما هو أتم وأعلی فی القرب.[۱۵۱ــپ]

یعنی: نمی بینی عاد را که قوم هود است ــعلیه السّلامــ که چون حق به صورت سحاب برایشان تجلّی کرد چگونه گفتند: این ابر بارنده است برما و نفع ۱۵ رسانندهٔ ماست. پس گمان بردند که حق به صورت لطف ورحمت بر ایشان متجلی است وحالانکه به حکم حدیث قدسی که «أنا عند ظنّ عبدی بی» سنّت الهی آنکه عمل به مقتضای ظن ایشان نماید. پس حضرت حق به کمال رأفت و جمال رحمت از آن قول اضراب و اعراض کرد که «بل هوما استعجلتم به»[۲۱]، و اخبار کرد ازآنچه اتمّ و اعلی است در قرب، و اعلام کرد که این آن مطلوب شما است که موصل است به ۲۰ کمالات وخلاص دهنده از قید انیّات، وبیرون آرنده از عالم تضاد و ظلمات ظلالات به عالم وفاق و انوار هدایات. و این از آنچه گمان می برند اتمّ و اعلی است.

فإنه اذا أمطرهم فذلک حظ الأرض وسقي الحبّة فما یصلون الی نتیجة ذلک المطر إلا عن بعد.

از آنکه چون این ابر برایشان ببارد باران او بهرهٔ زمین و ساقی دانهٔ مزروعه خواهد ۲۵ بود، ووصول نتیجهٔ آن دیر خواهد کشید چه مدتی مدید وزمانی طویل بر آن دانه باید گذشت تا به مقام غذای جسمانی رسد و حظوظ نفسانی بدست آید که موجب دوری

---

(۲۱) س ٤٦ ی ٢٤.

است از حق، و این اهلاک فی الحال مستلزم حصول وصول به جناب ذوالجلال.
لاجرم؛بیت:

نیست شوتا هستیت از پی رسد　　تا تو هستی، هست در تو کی رسد
تا نگردی محو در ذل فنا　　کی رسد اثباتت از عزّ بقا

۵ **فقال لهم: «بل هو ما استعجلتم به ریح فیها عذاب أليم»**

یعنی: حق ــ سبحانه و تعالی ــ گفت ایشان را که این ابر بارنده نیست بل آنست که شما در طلب آن از برای تحصیل کمال و قرب غایتِ مرتبهٔ خویش استعجال می‌نمودید، ریحی است که در وی عذاب الیم است، و آن واسطه وصول مطلوب[22] و رابطهٔ حصول مرغوب شما است؛ چه او مستلزم فنایی است که موجب بقا است و سبب
۱۰ زوال حجب هیاکل ابدان که مانع مشاهدهٔ لقا است. آری، بیت:

چون تو از خویشتن فنا گشتی　　گشت عالم پر از تجلی یار
از خودی خودت کناری گیر　　تا تو بینی نگار خود به کنار
بگذر از بارنامهٔ هستی　　تا در آن بارگاه یابی بار

فجعل الريح إشارة إلى مافيها من الراحة فان بهذه الريح أراحهم من هذه الهياكل
۱۵ **المظلمة والمسالك الوعرة والسدف المد لهمة.** [۱۵۲ــر]

پس جناب حق ــ جلّ و علا ــ ریح را اشارت داشت بدانچه واسطه راحت ایشان است؛ چه بدین ریح ایشان را از هیاکل مظلمه خلاصی داد و از قطع مسالک مهلکه بی نیاز گردانید و به اخراج از حجب ظلمانی راحتی بخشید.

وفی هذه الريح عذاب أی أمر يستعذبونه إذا ذاقوة، إلا أنه بوجعهم لفرقة المألوف.

۲۰ یعنی: این ریح مهلکه اگر چه در ظاهر مُولم و مُوجع است و واسطه مفارقت از عالم جسمانی که ایشان را با او الفتی بود نفسانی، لیکن در وی لطفی است مستور، و فضلی است مستلزم فرح و سرور؛ چه در تحت هر قهر الهی الطاف مکنونه است که چون از تجرّع مرارت وَجَع بدان واصل شوند، آن قهر را لطف انگارند و آن تلخی وجع را عذب شمارند. آری، شعر:

۲۵ در ضمن هر بلایی مدرج سعادتیست　　مغز لطیف تعبیه در استخوان بود

پس خوشا بینایی که در ضمن هر بلایی ولایی و در هر جراحتی راحتی و در هر اهانتی اعانتی ودر هر دردی دوایی و در هر رنجی شفایی مشاهده کند و دل دردمند

(۲۲) قا: مطلوب + مطلوب.

آشفته حال را به امثال این مقال تسلی دهد که؛ بیت:

ز درد وجور آن دلبر مکن ای دل شکایتها — که دردش عین درمانست وجوراوعنایتها
کلیمِ درگه او یی گلیم فقر در بَرْکش — نه فرعونی‌چه می جو یی‌سَرِ یرمُلک ورایتها
خلیل عشقِ جانانی درآ درآتش سوزان — نه نمرودی که تاباشی شهنشاه ولایتها
چه راحتهاست پنهانی‌جراحتهای جانان‌را — در یغا تو نمی دانی جفاها از رعایتها ۵
اگر ازنازمعشوقی کَشَد تیغ وکُشدعاشق — نه هردم‌می کندلطفش به‌پنهانی حمایتها

فبا شرهم العذاب فكان الأمر إليهم أقرب مماتخيلوه.

پس عذاب مباشرت اهلاک ایشان کرد، پس امری که مطلوب حقیقی ایشان بود اقرب از مطلوب متخیّل ایشان آمد، چه متخیّل محصول مزروعات بود و آن از تحصیل قرب به مراحل بعید. ۱۰

فدمرت كل شيء بأمر ربها، فأصبحوا لايرى الا مساكنهم، وهي جثتهم التى عمرتها أرواحهم الحقّية.

پس اهلاک کرد آن ریح هر چه را به ظواهر ایشان تعلق داشت به امر پروردگار خود که قهار است. لاجرم مساکن ایشان که عبارت از جثتی است که ارواح عمارت آن کرده بود از قطان این اوطان و سکان این بنیان خالی ماند و تعلق ارواح و قوی منقطع شد. ۱۵

و چون ارواح سدنه [ای] از سدنات رب مطلق و اسمی از اسماء تربیت کننده حق است آن را «حقیه» خواند.

بدانکه هر که را دیدهٔ دل به نور حق مکحل گردد، بداند که همه عالم عبادالله اند و ایشان را هیچ وجود و صفتی و فعلی نیست مگر به خدای وحول و قوت او، ۲۰ و همه محتاج رحمت بی‌غایت و رأفت بی نهایت او یند، و او ــ عمت رحمته ــ رحمن است و رحیم و رؤف است و کریم.

و هرکه بدین صفات جمیله موصوف و بدین صلات جزیله معروف باشد از شأن او آنست که هیچ احدی را عذاب ابدی نکند، و آن مقدار عذاب را نیز که بر بعضی مقدر ساخته واسطهٔ وصول به درجهٔ کمالات گردانیده. چنانکه صیرفی ذهب و ۲۵ فضه را در آتش بگدازد تا از کدورات و منقصات غبار خلاص سازد. پس تعذیب او عذب وسخط او رضا و قهر او لطف و درد او دوا و قطع او وصل و جور او عدل و رنج او گنج و نیش او نوش و جراحت او راحت و سوختن او ساختن و گداختن او نواختن

است. کما قیل:

بینی و بین حبی حالت قیود وصفی * یا حبذا خلاصی من وصمة الصفات
وصل الطبیب یرجی لو زاد سقم جسمی * سمت الحبیب یلغی لوافنیت سمات
من لم یضر قتیلا بالعشق لیس یحیی   للّه فاقتلونی یا زمرة الثقات
۵ فی العشق لاابالی مما علیّ یجری   فی ذلّی احترامی فی مقتلی حیات
فالهجر محض وصل والبعد نفس قرب   والذل عین عزّ محیای فی ممات
روح الحسین راحت بالنفس فی ابتلاء   قوموا لقتل نفسی واسعوا الی نجات

سنگ سرمه ناشکسته و دل در شکستن نابسته ذرور دیدهٔ بینا نشود، حاصل آنکه رنج و شدت و درد و محنت موجب حسن حال و سبب ترقی به درجه کمال است. بیت:

۱۰ رنج گنج آمد که رحمتها در اوست   مغز تازه شد چو بخراشید پوست
همره غم باش و با محنت بساز   می طلب در مرگ خود عمر دراز
در محاق ار ماه می گردد دو تا   نی در آخر بَدْر گردد بر سما
گر چه دُر دانه به هاون کوفتند   نور چشم دل شد و بیند بلند
گندمی را زیر خاک انداختند [۱۵۳-ر]   پس ز خاکش خوشه‌ها پرداختند
۱۵ بار دیگر کوفتندش ز آسیا   قیمتش افزود و نان شد جانفزا
باز نان را زیرِ دندان کوفتند   گشت عقل و جان وفهم هوشمند
باز آن جان چونک محو عشق گشت   یعجب الزراع آمد بهر کشت

لاجرم شیخ ــ رضی اللّه عنه ــ در امثال این مواضع اشارت نماید بدان الطاف حقیّه و
۲۰ رحمت حقانیه که در صور عقابات مودع است، و آن از مطلعات مدرکه به کشف است نه آنکه انکار وجود عذاب کند، و به آنچه انبیاء و رسل و هادیان مراصد سبل از احوال جهنم خبر داده‌اند اعتراف ننماید. و خود چگونه انکار تواند کرد عقوبات نشأت اخراویه را، کسی که بعین عیان معاینه می بیند که اهل نفس و ارباب ضلال [به] سبب قبایح اعمال چه عقوبت و نکال در نشأت دنیاویه می کشند و در دوزخ صفات
۲۵ ذمیمه چه زقّوم و حمیمها می چشند.

پس هیچ احدی نشاید که بر اولیاء اللّه که به کشف اسرار حق هم به امر او قیام می نمایند، گمان بد برد. خاصه بر کسی که اکبر ورثه رسل و پیرو واقفان مراصد سبل است. امّا، بیت:

گـر صـد هـزار طـعنه وتشنیع بیهـده است
از عـشق برنگـردد آن کس کـه دل شده است
گـر قـاعده است اینکه ملامت بود به عشق
کرّی گوش عشق از آن نیز قـاعده است
مـه نـور مـی فشـانـد و سـگ بانگ می زنـد ۵
مـه را چه جرم قاعده سگ چنین بده است

فزالت حقیّة هذه النسبة الخاصة وبقیت علی هیا کلهم الحیاة الخاصة بهم من الحق.

یعنی: زایل شد حقیّت این نسبت خاصه که ارواح مجرّده است که مدبّرات ۱۰
ابدان و حیاتِ فایضه‌اند بر ایشان، ، باقی ماند حیاتی که مر ابدان راست بحسب روحانیت هر یکی از عناصر اربعه؛ چه هر یک از اجزای عالم خواه جماد باشد و خواه حیوان، حیات و علم و فهم و ارادت و نطق دارند چنانکه مالکان ممالک ملکوت و سالکان مسالک جبروت را ظاهر و مکشوف است و در اوایل این فص نیز اشارتی بدان کرده شد.

التی تنطق بها[۲۳] الجلود والأیدی والأرجل وعذبات الأسواط والأفخاذ. ۱۵

یعنی: باقی ماند چنان حیاتی که بدان ناطق گردد جلود و أیدی و أرجل، چنانکه کلام مجید بر آن ناطق است و عذبات أسواط و أفخاذ، چنانکه خیر رسل از آن خبر می دهد.

وقد ورد [۱۵۳ــپ] النص الإلهی بهذا کله.

وحالانکه نص الهی بدین همه وارد شده. ۲۰

و تمسّک به نصوص از آن جهت کرد که ارباب حجاب به قبول اخبار رسول و آیات کتاب مسارعت می نمایند، واگر نی مستند این حکم مکاشفه است.

إلا أنه تعالی وصف نفسه بالغیرة، ومن غیرته «حرّم الفواحش».

یعنی: أیدی و أرجل و جلود را حیات و نطق است، ولیکن حق ــ سبحانه و تعالی ــ غیور است، نمی خواهد که اهل حجاب مطلع بر خفیّاتِ اسرارِ ربّ الارباب ۲۵
باشند. پس حیات و نطق این اعضا را از غیر اهل اللّه ستر کرد، و بر دوستان خود از انبیاء و اولیاء و ورثهٔ ایشان از اتقیاء و اصفیاء ظاهر و پیدا و روشن و هویدا ساخت تا

---

(۲۳) پا: به.

ایشان به امر حق اخبار کنند و مطلع مؤمن از منکر کافر متمیّز گردد.

و در این کلام تلمیح است به حدیث نبوی که «ان سعد الغیور و انا اغیر منه و اللّه اغیر منی و من غیرته حرّم الفواحش ماظهر منها و ما بطن».

و «فحش» از روی لغت عبارت است از ظهور، ولهذا می فرماید:

۵ **ولیس الفحش إلا ما ظهر. وأما فحش ما بطن فهو لمن ظهر له.**

فحش به معنی فاحش است چنانچه عادل را از برای مبالغه عدل گویند یعنی به نسبت فاحش، مگر آنچه در عینِ حسّی ظاهر می شود.

و امّا فاحش بودن آنچه باطن است به نسبت باذاتی است که مطلع بر بواطن است و هر خفی بر او ظاهر است.

۱۰ **فلماحرم الفواحش أی منع أن تعرف حقیقة ما ذکرناه، وهی أنه عین الأشیاء، فسترها بالغیرة.**

یعنی: چون حضرت الهی محرم ساخت فواحش را ــ کما قال تعالی: «حرم ربّی الفواحش ماظهر منها و مابطن»[۲۴] یعنی منع کرد که شناخته شود حقیقت آنچه ما ذکر کردیم که هلاکِ عباد موجبِ قرب ایشان است به پروردگار خود برای فنای ۱۵ ایشان در حق، وآنچه ذکر کردیم که حق عین سالک است و عین طریق و عین غایت آن؛ چه حق از روی غیر همه اشیاء است.

و این مقام را مقام جمع گویند و نزد صاحب این مقام موجود جز حق نیست. و اینجا نه سالک است و نه مسلوک الیه و نه سلوک، بلکه این هر سه معنی، لا بلکه هر چه در عالم است که نزد صاحب مقام فرق مسمی است به لفظِ غیر، نزد صاحب این ۲۰ مقام عین هو یت اوست که ظاهر است درمراتب مختلفه. آری، بیت:

مشهود و شهود اهل حق جز حق نیست
جز حضرت ذات اول مطلق نیست
بحر یست محیط جمله آن حضرت ذات
چیزی نه که در محیط مستغرق نیست

۲۵ پس چون حق نخواست که حقیقت این حال را هر جاهل بداند بغیرت ستر حقیقة الحقائق کرد.

---

(۲٤) س ۷ ی ۳۳.

وهو انت من الغير. [۱۵٤ــر]

و آن تو یی. یعنی آن غیرت که ساتر حقیقت است تو یی که غیر یت از غیر مأخوذ است و غیر بغیر از تو یی موهوم تو نیست. چون تو یی تو نماند، حرم از بیگانه خالی شد، غیرت برخاست، حجاب مرتفع گشت. آری، بیت:

حجاب طلعت جانان تو یی تست ای نادان ۵
حجاب از پیش برخیزد چوتو از خود شوی یکتا
زهی حسرت که ای عاشق بصورت دوری از معنی
زهی حیرت که ای تشنه به کف محجوبی از در یا
حجاب از پیش دور افکن اگر خورشید می جو یی
صدف بشکاف تا یابی نشان لولوی لالا

فالغیر یقول السمع سمع زید، والعارف یقول السمع عین الحق، وهکذامابقی من القوی والأعضاء. ۱۰

پس غیر ــیعنی جاهلــ می گو ید: سمع سمع ز ید است. و عارف می گو ید: سمع عین حق است و در سایر قوی و اعضا نیز اختلاف بر همین نهج است.

عارف ربّانی عین القضاة همدانی در این مقام می فرماید: هر که خواهد که بی واسطه اسرار الهیّت از او بشنود گو از عین القضاة همدانی بشنو. «ان الحق ینطق علی لسان عمر» این باشد. بیت: ۱۵

گرندانی کین کدامی منبع است | قصّهٔ «بی یبصرو بی یسمع»است

خواجه قدّس سرّه می فرماید، بیت:

ای آنکه تو یی حیات جان جانم | ازوصف توگرعاجز و حیرانم
بینایی چشم من تو یی می بینم | دانایی عقل من تو یی می دانم ۲۰

فما کل أحد عرف الحق: فتفاضل الناس و تمیزت المراتب.

یعنی: پس هر احدی حق را چنانکه می باید نشناخت. لاجرم در علم حق خلق را درجات مختلف گشت و مراتب متمیّز شد.

فبان الفاضل و المفضول.

پس فاضل از مفضول متبیّن گشت، وجاهل از عارف جدا آمد تا عارفان کامل در تعر یض ناقصان جاهل گفتند، بیت: ۲۵

از غیب رسیده ایم مسروری چند | ما راست زهر رنج و بلا سوری چند
دیدار چو هست نقد ما را چه ز یان | دیدار گر انکار کند کوری چند

و اعلم أنه لما أطلعنى الحق و أشهدنى أعيان رسله عليهم السّلام و أنبيائه كلهم البشر يين من آدم الى محمّدصلوات‌اللّه عليهم أجمعين‌فى مشهد أقمت فيه بقرطبة سنة ست وثمانين وخمسمائة، وما كلمنى أحد من تلك الطائفة إلا هود عليه السّلام فإنه أخبرنى بسبب جمعيتهم.

یعنی: بدانکه حضرت الهی چون مرا از اسرار حق آگاهی داد و اعیان رسل خود را، یعنی ارواح ایشان را، در عالم مثال [۱۵۴—پ] مطلق و ارواح همه انبیاء را که از بشر بودند از آدم تا خاتم —صلّی اللّه علیه و سلّم و علیهم اجمعین— در مشهدی و مرتبه[ای] که مقام حصول این شهود بود، و در آن مشهد مقیم ساخته شده بودیم در قرطبه —که شهری است از بلاد مغرب در سال پانصد و هشتاد و شش—.

و انبیاء و رسل را از آن جهت به «بشر یین» قید کرد تا انبیاء انواع دیگر را از موجودات اخراج کند؛ چه هر نوعی را از انواع نبیی است که واسطه وصول آن نوع است به حق. کما نبّه علیه سبحانه بقوله: «و ما من دابة فی الأرض و لاطائر یطیر بجناحیه إلاّ امم أمثالكم»[٢٥]. چون مشاهده آن طایفه دست داد هیچ احدی از آن طایفه بغیر از هود —علیه السّلام— با من سخن نگفت. پس مرا خبر داد به سبب جمعیت ایشان.

و شیخ — قدّس سرّه — در این مقام تصر یح نکرد که سبب جمعیت چه بود، امّا در «فتوحات» تصر یحات دارد که او را بشارت می دادند که خاتم ولایت محمّدیه اوست.

و رأيته رجلاً ضخماً فى الرجال حسن الصورة لطيف المحاورة عارفاً بالأمور كاشفاً لها.

یعنی: هود را —علیه السّلام— مردی ضخیم دیدم که که صورت او حسن و محاورهٔ او لطیف بود و عارف [به] امور و کشف اسرار بود[٢٦].

و دليلى على كشفه لها قوله: «ما من دابّة إلا هو آخذ بناصيتها إنّ ربّى على صراط مستقيم». و أى بشارة للخلق أعظم من هذه؟ ثم من امتنان اللّه علينا أن أوصل إلينا هذه المقالة عنه فى القرآن، ثم تممها ا لجامع للكل محمد صلّى اللّه عليه و سلّم بما أخبر به عن الحق بأنه عين السمع والبصر واليد والرّجل واللسا[illegible]: أى هو عين الحواس. والقوى الروحانية أقرب من الحواس. فاكتفى ب[illegible] المحدود عن

[illegible] ٦ ی ٣٨.

[illegible]: دعارفان امور و کشف اسرار داشت.

الأقرب المجهول الحد.

یعنی دلیل من بر مکاشفهٔ هود ــ علیه السَّلام ــ قول اوست آنجا که فرمود: «و مامن دابّة»[۲۷] الآیة. و کدام بشارت خلق را عظیم‌تر از این تواند بود که نواصی همه بدست رب بود، و همه بر صراط مستقیم باشند.

و از عظایم امتنان باری تعالی بر ما آنست که این مقاله را به ما ایصال کرد در قرآن مجید و فرقان حمید، بعد از آن با تمام این امتنان قیام نمود حبیب الهی ــ که کون جامع است و مظهر اعظم ــ أعنی محمد مصطفی ــ صلّی اللّه علیه وسلَّم ــ به آنچه إخبار کرد از حق ــ سبحانه و تعالی که حق سمع و بصر و یدورجل و لسان است یعنی عین حواس است و هیچ شك نیست که قوای روحانیه اقرب است به حق از حواس؛ چه قوای روحانیه واسطه است در میان حق و قوای جسمانیه. و واسطه بدانچه قرب او مطلوب است [۱۵۵ــر] اقرب است از آنچه توسط از برای قرب اوست، و از جهت اقربیّت منوّر است به انوارِ عالمِ قدس، و مطهر از کدوراتِ عالم رجس و مجرَّد از مادیات مظلمه. پس چون حق عین أبعد باشد علی طریق الاولی عین أقرب خواهد بود. بیت:

معرضان راچون رسدخلعت زدوست چون بود حالِ کسی کو آنِ اوست

فترجم الحق لنا عن نبیه هود مقالته لقومه بشری لنا، وترجم رسول اللّه صلّی اللّه علیه و سلَّم عن اللّه مقالته بشری: فکمل العلم فی صدور الذین أوتوا العلم «وما یجحد بآیاتنا إلا الکافرون».

پس حضرت سبحانی بطریق ترجمانی مقاله نبی را ــ هود را ــ که با قوم خود گفته بود از برای بشارت به ما رسانید و رسول نیز ــ علیه السَّلام ــ از برای بشارت مترجم مقالت حضرت عزت گشت. پس علم در سینه طایفه[ای] که به جمال علم آراسته اند کمال یافت و منکرِ آیات ما نمی‌شوند مگر کافران که ساترِ حق اند به انکار خویش و به عدم قبول آنچه از شرایع الهی برایشان رسیده.

فإنهم یسترونها و إن عرفوها حسداً منهم و نفاسة و ظلماً.

پس ایشان ستر می کنند حقیقت رسول و آیات منزله را بدو از روی حسد وضنَّت و ظلم؛ اگرچه می شناختند چون عبداللّه بن سلام و اضراب او از اهل کتاب.

---

(۲۷) س ٦ ی ۳۸.

و ما رأينا قط من عندالله فی حقه تعالی فی آية أنزلها أو إخبار عنه أو صَله إلينا فيما يرجع إليه إلا بالتحديد تنزيهاً كان أو غير تنزيه.

یعنی: ما ندیدیم آیتی که حق —سبحانه و تعالی— در شأن خویش فرستاده باشد و اخباری که از خود به ما ایصال کرده بود در آنچه بدو راجع می‌شود مگر که آن آیت و اخبار مشتمل بود بر تحدید، خواه در باب تنزیه باشد و خواه غیر تنزیه. ۵

و این کلام گوئیا جواب سؤال مقدر است که قایلی گوید: چگونه حق عین این اشیاء تواند بود و حالانکه اشیاء محدوده است، و حق منزه از تحدید. پس می گوید آیات و اخبار در حق باری تعالی خالی از تحدید نیست.

أوله العلماء الذی مافوقه هواء و ماتحته هواء. فكان الحق فيه قبل أن يخلق الخلق.

۱۰ یعنی اوّل آنچه در [۱۵۵—پ] تحدید وارد شده بیان مرتبه عمائیه است که چون اعرابی از رسول —علیه السّلام— سؤال کرد که پروردگار ما پیش [از] آفریدن خلق کجا بود؟ فرمود: در عما بود. یعنی در تعیّنی که اوّل ظاهر شد مرحق را بحسب اسم جامع الهی و به مظهریت این مرتبه انسان کامل مخصوص است و لهذا ظهور به تعین اوّل به صورت محمّدیه بود بعد از آن بطریق تفصیل جمیع اعیان علمیه و خارجیه از او مخلوق گشت. ۱۵

ثمّ ذكر أنه استوى على العرش، فهذا أيضاً تحديد.

بعد از آن اخبار کرد از استواء حضرت رحمان بر عرش. و این نیز تحدید است، چه استواء ظهور تحدید اسم رحمانی است بر وی، و آن ظهور است به صورت عرشیه.

ثمّ ذكر أنه ينزل إلى السماء الدنيا فهذا تحديد.

۲۰ بعد از آن به لسان حبیب خود ذکر کرد که حق —سبحانه و تعالی— هر شب به سماء دنیا فرود می‌آید و می گوید: هیچ تائبی نیست که قبول توبه او کنم، و هیچ مستغفری نیست که بر او مغفرت ارزانی دارم؟ و نزول به مقام معیّن تحدید است.

ثمّ ذكر أنه فی السّماء اله و أنه فی الأرض اله.

بعد از آن ذکر کرد که[۲۸] در سماء اله است و در ارض اله. کما قال «و هوالّذی فی السماء اله و فی الأرض اله»[۲۹]. و بــودن او در سماء و در ارض تحدید است. ۲۵

(۲۸) قا: که+از.

(۲۹) س۴۳ ی ۸٤.

و أنه مَعَنا أينما كنا.

یعنی: ذکر کرد که او با ماست هر جا که باشیم. کما قال: «و هومعکم اینما کنتم».

إلى أخبرنا أنه عيننا.

۵ یعنی: تحدید کرد نفس خود را تا غایتی که خود را عین ما داشت آنجا که گفت: «کنت سمعه و بصره» الحدیث.

و نحن محدودون، فما وصف نفسه إلا بالحد.

و ما محدودیم، پس وصف نکرد نفس خود را مگر به حد.

و قوله «ليس كمثله شيء» حدّ أيضاً إن أخذنا الكاف زائدة لغير الصفة.

۱۰ و قول باری —عزّ اسمه— که می‌فرماید: «لیس کمثله شیء[30]» چون کاف زاید باشد و ازبرای تشبیه نبود تا افاده این معنی کند که مثل مثل[31] اوشیئی نیست.

و من تميز عن المحدود فهو محدود بكونه ليس عين هذا المحدود. فالإطلاق عن التقيد تقييد، و المطلق مقيد بالاطلاق لمن فهم. و إن جعلنا الكاف للصفة فقد حددناه.

۱۵ یعنی: بر هر تقدیری تحدید لازم می‌آید، امّا بر اوّل که کاف از برای تشبیه نباشد تحدید از آن لازم آید که ممتاز از محدود، غیرمحدود نتواند بود؛ چه او موصوف است به امتیاز از محدود. زیرا که دانسته‌ای که اطلاقی که مقابل تقیید نیست در حقیقت تقیید است بعدم تقیید، و مطلق مقید است به اطلاق.

و امّا بر تقدیر ثانی که کاف از برای صفت بود یعنی بمعنی مثل باشد، لزوم ۲۰ تحدید بدان جهت است که نفی مثل مثل[۱۵٦ــ ر]اثبات مثل است و مثل محدود. پس او نیز که مماثل مثل است هم محدود باشد.

هیچ اطلاقی چو بی تقیید نیست	لاجرم تنزیه بی‌تحدید نیست
هم زتنزیهت معرا آمده	هم زتشبیهت مبرا آمده
هرچه اورا زان منزه داشتی	رایت تشبیه اوافراشتی

۲۵ **و إن أخذنا «ليس كمثله شيء» على نفي المثل تحققنا بالمفهوم و بالإخبار الصحيح**

---

(۳۰) س ٤۲ ی ۱۱.

(۳۱) پا: مثل.

أنه عین الأشیاء، والأشیاء محدودة و إن اختلفت حدودها.

یعنی: «لیس کمثله شیء»[۳۲] را حمل بر نفی مثلیّت و قصد به وجود مثل نکنیم، بلکه مقصود مبالغه باشد در تنزیه بطریق کتابت. چنانکه «مثلك لا یبخل». یعنی هر که به کرم کامل موصوف باشد چنانکه ترا بدان اتصاف است اصلاً بخل نکند. و
۵ مراد[۳۳] نفی بخل است از مخاطب، بی‌ملاحظه مماثل، هم تحدید لازم می‌آید.

بتحقیق آنچه مفهوم می‌شود از آیات، چنانکه ایراد بعضی از آن بتقدیم رسید، و هم بتحقیق مفهوم همین آیت که مفهوم سلب مثلیّت اشیاء است، و اشیاء محدوده و ممتاز از محدود محدود. و به اخبار صحیح نبوی از حضرت حق که فرمود: «کنت سمعه و بصره»، هم تحدید مفهوم می‌گردد که خود را عین اشیاء داشت، و اشیاء محدوده
۱۰ است به حدود مختلفه.

فهو محدود بحد کل محدود. فما یحدُّ شیء إلا وهو حدّ الحق.

پس حق محدود است به حدِّ هر محدودی. یعنی متعیّن است به تعیّنِ هر متعیّنی، از آنکه او عین هر محدود است، پس حدِّ اوحدّحق است.

فهو الساری فی مسمی المخلوقات و المبدعات.

۱۵ پس حق است ساری در مسمّای مخلوقات، یعنی حقایق مقرونه بزمان، و در مسمّای مبدعات، یعنی حقایق غیر مقرونه بزمان.

ولو لم یکن الأمر[۳٤] کذلك ماصح الوجود.

و اگر سریان حق در موجودات نبودی، هیچ چیز را وجود حاصل نشدی، چه هستی هر موجود بنفس خود نیست، به حق است بلکه حق است ظاهر بر این صورت.

۲۰ **فهو عین الوجود.**

پس حق عین وجود محض است.

«فهو علی کل شیء حفیظ» بذاته؛ «ولا یئوده» حفظ شیء.

یعنی: چون حق عین وجود باشد و وجود به ذات خود محیط جمیع اشیاء است و علم به احوال همه اشیاء [دارد]، و نگاه دارنده از انعدام [اوست]، پس بر هر چیزی
۲۵ حفیظ باشد بدان معنی که همه اشیاء را می‌داند و علم او محیط است به حقایقش، و

---

(۳۲) س۴۲ ی۱۱.

(۳۳) قا: و مرا. پا: و مراوراد.

(۳٤) قا: ولولا الأمر.

حافظ است او را از انعدام. پس ثقیل نیست حفظ هیچ چیزی او را، و مستلزم [۱۵٦ ــ پ] تعب نیزنی؛ چه عین شیء بر نفس خود ثقیل نباشد.

فحفظه [تعالی] للأشیاء کلها حفظه لصورته.

پس حفظ او همه اشیاء را عبارت است از حفظ او صورت خودرا؛ چه صورِ وجودیه صورِ حق اند بحسب اسماءِ حق. ۵

أن یکون الشیء غیر صورته.

یعنی: حفظ حق صورتش را آنست که نمی گذارد تا هیچ چیز بغیر صورت او برآید تا هرچه را دوست دارند و به هرچه روی آرند، او باشد. بیت:

غیرتش غیر درجهان نگذاشت — لاجرم عین جمله اشیاء شد

و اگر حق صورت خود از برآمدن غیر بر آن صورت نگاه ندارد، هر آینه او را در شئیت و وجود مثل لازم آید و این شرك است. و لهذا می فرماید: ۱۰

ولایصح إلا هذا.

از آنکه ممکن نیست که ممکن بذات خود موجود باشد، و الاّ ممکن نباشد پس در وجود دو واجب متحقّق گردد.«حاشای حاشای من اثبات اثنین».

فهو الشاهد من الشاهد والمشهود من المشهود. ۱۵

یعنی: حق است شاهد حقیقی از هر شاهدی، و مشهود حقیقی از هر مشهودی، زیرا که در وجود غیر نیست. بیت:

که جهان صورت است ومعنی دوست — وَرْ به معنی نظر کنی همه اوست

فالعالم صورته، و هو روح العالم المدبّر له فهو الانسان الکبیر.

یعنی: عالم از آن روی که عالم است صورت حق است و حق روح مدبِّر او. ۲۰ پس عالم انسان کبیر است و حق جانِ آن انسان. و از این روی که صورت انسان در خارج، خارج از انسان نیست پس ظاهر عالم اوست چنانکه باطنش اوست. و جهان جان است چنانکه جان جهان است. لاجرم عارفان که راه[۳۵] احدیت پویند بطریق ترجمانی از او در مخاطبه اش گویند. بیت:

ای که دراقلیم دلها حاکم وسلطان تویی — جمله عالم یك تن تنها ودروی جان تویی ۲۵

پرده ها انگیختی ازخلق بهراحتجاب — در پس هرپرده دیدم شاهدپنهان تویی

(۳۵) قا و پا: در+ راه.

آن واین گفتن مرا عمری حجاب راه بود   چون گشادی چشم من دیدم که این وآن تو یی

فهو الکون کله   و هو الواحد الذی
قام کونی بکونه   ولذا قلت یغتذی

و در بعضی نسخه ها «و اذا قلت یغتذی» است. و بر این تقدیر جزاء شرط قول
۵ اوست که می فرماید:

فوجودی غذاؤه   و به نحن نحتذی

یعنی: کل وجود اوست، و او واحد است بحسب ذات و حقیقت. و قیومی است که قیام وجود ما و همه عالم به وجود اوست [۱۵۷ ــ ر] و از برای آنکه وجود ما به وجود او قائم است و وجود او به وجود ما ظاهر است، غذا را بدو نسبت کردم. پس
۱۰ غذای او وجود عالم است و غذای عالم وجود و اسماء او؛ چه غذا عبارت است از آنچه بقای مغتذی در خارج بواسطه اوست بر وجهی که مختفی گردد و ظاهر شود به صورت آنکه مغتذی اوست.

و شك نیست که حصول وجود ما به اختفای هو یت اوست در ما، و ظهور او به صور ما. وحصول بقای ما نیز به وصول فیض دایمی اوست.

۱۵ و همچنین اعیان عالم مختفی می گردد در ذات او، و ظاهر می شود وجود حق و اسماء و احکامِ اسماءِ او در خارج؛ چه اگر وجود عالم نباشد علم به وجود حق و اسماءِ او متحقق نگردد. چنانکه فرمود: «کُنْتُ کَنْزاً مَخْفِیاً فَاَحْبَبْتُ أن أعرف فَخَلَقْتُ الْخَلْق لأَعرف».

پس حق مغتذی به اعیان است از آن روی که ظاهر است به اعیان، واعیان نیز
۲۰ مغتذی به حق است از آن روی که بقا و وجود اعیان بدو است. و از برای اشارت بدین معنی فرمود: «و به نحن نحتذی». یعنی بحق ما نیز اقتدا می کنیم در اغتذا.

و چون این کلام درمقام تفصیل بود از آن رجوع کرد و می گوید:

فبهِ منه إن نظر * ت بوجهٍ تعوذی

یعنی: به حق پناه می گیرم از حق، اگر نظر کنم به وجه جمع و وحدت.
۲۵ چنانکه خواجه ــ علیه السّلام ــ فرمود که: «أعوذ بك منك». بیت:

حسین را چو پناهی بغیر جانان نیست   چو دوست جور کند هم به دوست بگریزد

ولهذا الکرْب تنفس، فنسب النَّفَسَ إلی الرَّحمن.

یعنی: از این جهت که حق و ذات او مشتمل است بر حقایق عالم و صور آن،

و حق ـــ سبحانه و تعالی ـــ به حکم حدیث طالب، ظهور این حقایق و صور کــــرب در باطن متحقّق شد پس حق از برای این کرب متنفس گشت یعنی تجلّی کـــرد از برای اظهار آنچه در باطن است از اعیان عالم در خارج.

پس نسبت کرد نَفَس رحمانی را به اسم رحمانی بـــه لسان رسول خود، آنجا که گفت: «إنی اجد نفس الرّحمن من قبل الیمن». ۵

و نَفَس عبارت است از وجود عـام منبسط بر اعیان و از هیولای حامله مرصور موجودات را.

لأنه رحم به ما طلبته النسب الإلهية من إيجاد صور العالم التی قلنا هی ظاهر الحق.

یعنی: نفس را از آن جهت به «رحمن» نسبت کرد که حق به اسم رحـــمانی رحم کرد اعیان را. پس عطا داد آنچه خواستند به لسان استعدادات نسب الهیه کــه ۱۰ اسماء و صفات اند از وجود صور عالم که آن ظاهر حق است.

إذ هو الظاهر [۱۵۷ ــ پ] و هو باطنها إذ هو الباطن.

از آنکه حق ظاهر است و ظاهریت او به صور عالم، و حق باطن آن؛ از آنکه حق ـــ سبحانه و تعالی ـــ باطن است چنانچه ظاهر است.

و هو الأوّل إذ كان ولا شیء. ۱۵

یعنی: اوّلیّت حق راست؛ چه او بود و صور عالم را هنوز وجود نه. کما قال ـــ علیه السّلام ـــ: «کان اللّه ولا شیء معه».

و هو الآخر إذ كان عینها عند ظهورها.

یعنی: اوست آخر؛ چه او عین اعیان عالم است و عین صور آن در خارج.

فـــالآخـــر عين الظاهر والباطن عين الأوّل. ۲۰

آخر به دو معنی اطلاق کرده می شود:

یکی آنچه در اینجا مذکور است که آن بودن حق است عین اعیان خارجیه موجوده در خارج؛ چه آخر مراتب اوست.

و دوم مستهلکه بودن اعیان درحق به فانی گشتن در او. پس بر معنی اول آخر عین ظاهر است و باطن عین اوّل؛ چه حق اوّل و باطن بود و هنوز اشیاء را ظهور نی. ۲۵ پس اوّل و آخر اوست چنانکه ظاهر و باطن اوست. لاجرم دردی کشان سرمست و جرعه‌چشان شراب اَلَسْت در مخاطبۀ او گویند:

تـا تـوبـه خـلـوتـگـاه جان آرام ومأوا ساختی دل زدُردِ درد خـود سـرمـست وشیدا ساختی

اول تو یی آخرتو یی، باطن تو یی ظاهرتو یی / ازبهرحکمت خو یش راپنهان و پیداساختی
گه ظاهراشیاء شدی، گه باطن اسماء شدی / گه اسم کردی نام خود گاهی مسمّا ساختی
بینایی عاشق تو یی زیبایی معشوق تو / پس تو بچشم خو یشتن درخودتماشا ساختی
تا عاشقی غیرترا دلبرنیارد ساختن / درهرلباسی خو یش رامعشوق زیبا ساختی

۵ **«وهو بكل شيء عليم» لأنه بنفسه عليم.**

او به هر چیزی دانا است از آنکه علم او متعلق است به ذات و صفاتش، و نیست عالم مگر عین صفات او. پس او به هر چیزی علیم است بعین علمی که بنفس خو یش دارد.

فلما أوجد الصور في النَّفَس و ظهر سلطان النسب المعبر عنها بالأسماء صحَّ النّسب الإلهي للعالم.

۱۰ نَفَس رحمانی عبارت است از همه هیولای عالم روحانی و جسمانی، از برای مشابهت آن به نَفَس انسانی. چه نَفَس انسانی هوایی است که از باطن به ظاهر خارج می‌شود و به اصطکاك عضلاتِ حَلْق صوت از او بظهور می پیوندد. بعد از آن بحسب تقاطع در مراتب حلق واسنان وشفتین حروف ازاوظاهرمی گرددوازترکیب حروف کلمات حاصل می آید.

۱۵

همچنین نَفَس رحمانی چون در خارج وجود گیرد و او را تعیّن حاصل شود، مسمّی گردد [۱۵۸ –ر] به جوهر، بعد از آن بحسب مراتب و مقامات ظهورش، تعیّنات و حروف و کلمات الهیه تحقّق یابد. پس صور اعیان همه عالم ظاهر باشد در نفس رحمانی. و آن نفس مر صور اعیان را به منزله ماده است صور جسمیه را.

۲۰ پس چون حضرت حق ایجاد کرد صور عالم را در این نفس رحمانی، و ظاهر گشت سلطنت اسماءِ الهیه بر مظاهرش، صحیح شد نسب الهی. یعنی درست گشت نسبت عالم به اللّه، به اینکه عالم مالوه است و مربوب، و حق اله است و رب.

فانتسبوا إليه تعالى فقال: «اليوم أضع نسبكم و أرفع نسبي» أي آخذ عنكم انتسابكم إلى أنفسكم و أردكم إلى انتسابكم إليّ.

۲۵ پس رسول –علیه السّلام– بطریق حکایت از پروردگار خو یش گفت: «امروز از شما باز می‌ستانم آن انتسابی را که شما را با انفس و ذوات خو یش هست و شما را به خو یش منتسب می‌سازم تا ذوات شما ذات من باشد و صفات و افعال شما صفات و افعال من». پس در من فانی شو ید و به من باقی گردید تا در این روز که

عبارت ا ز حال فنا است و آن روز قیامت کبری است باز گردید بدان حالی که اول بودید و سرّ «فاذا نفخ فی الصور فلا انساب بینهم یومئذ ولا یتساءلون»[۳۶] روشن شود، و از صرف سلسبیلی چشانم و بعد از فنا به صدر صفه بقا کشانم تا هریکی از شما از نشوۀ آن شراب ترکِ نشأت خویش کرده، بگوید، بیت:

حبیبی اعطانی المدام المروقا فکادقمیص العقل ان یتمزقا ۵
واطلقنی عن کل قیدبجرعة اذا ما رانی بالمرامات موثقا
فنیت به عنی اذا ذقت طعمه فبعدفنائی قد دعانی الی البقا
واخرجنا عنا بسبحات وجهه وقال بلاانتم هلموا الی اللقا

✲

گویم بلی فرمان برم من بعد درخود ننگرم ای ننگ من تا من منم من دیگرم تو دیگری ۱۰
ای ما ومن آو یختهوی خون هردو ریخته چیزی دگرانگیخته نی آدمی ونی پری

أين المتقون؟ أى الذين اتخذوا الله وقاية فكان الحق ظاهرهم أى عين صورهم الظاهرة.

چون قایل به انتساب عالم شد به حق در ذات و صفات و افعالش، و بعضی از آن محمود است و بعضی مذموم، گفت: کجا اند متقیان که حق را وقایه انفس خود ۱۵ سازند در ذوات و صفات و افعال خویش، تا مستتر گردد ذوات ایشان در ذات حق، و افعال و صفات ایشان در افعال و صفات [۱۵۸ــپ] حق، تا گویند، بیت:

تسترت عن دهری بظل جناحه فعینی یری دهری ولیس یرانی
فلوتسأل الایام ما اسمی مادرت وأین مکانی مادرین مکانی

پس حق عین صور ظاهرۀ ایشان باشد چنانچه در نتیجه قرب نوافل فرمود که: ۲۰ «کنت سمعه و بصره و یده و رجله» الحدیث. شعر:

ما که باشیم ای تو ما را جان جان تا که ما باشیم با تو درمیان
لذت هستی نمودی نیست را عاشق خود کرده بودی نیست را

و هو أعظم الناس و أحقه و أقواه عند الجميع.

یعنی: این متقی که حق را وقایه خود ساخته و خود را در او پنهان گردانیده، ۲۵ بزرگترین و قوی ترین خلق و ناس است بمنزله و مرتبه نزد خدای تعالی، و سزاوارترین

---

(۳۶) س۲۳ ی۱۰۱.

است به مغفرت؛ چه او در عین مغفرت کبری و مسرت عظمی است زیرا که بالکل از هستی خود خلاص است و قوی‌ترین ناس است نزد جمیع اهل اللّه در ظهور به صفت قدرت و تحقّق او به خرق عادت؛ چه دست او دست حق است و سمع و بصر او سمع و بصر حق. شعر:

۵ در دیدهٔ دیده‌ام تویی بینایی ... در لفظ و عبارتم تویی گویایی
اندرقدمم راه تو می‌پیمایی ... چون جمله تویی مرا چه می‌فرمایی

چون بعضی از متقیان آنند که نفس خود را در مذمومات وقایه حق گردانیده‌اند به این معنی که مذمومات را نسبت به نفس خود کرده‌اند نه به رب، و حق را وقایهٔ نفس خود گردانیده‌اند در کمالات، چنانچه در فص آدمی گذشته است، فرمود که:

۱۰ **و قد یکون المتقی من جعل نفسه وقایة للحق بصورته إذ هویة الحق قوی العبد. فجعل مسمی العبد وقایة لمسمی الحق.**

یعنی: گاه باشد که از طایفهٔ متّقیان شخصی نفی خود را وقایت حق سازد. پس در این هنگام عبد ظاهر حق شده باشد و حق باطن عبد، زیرا که هویت حق عین قوای عبد شده است چنانچه فرموده که: «کنت سمعه و بصره و یده ورجله».

۱۵ پس هر آینه در این وقت مسمّی عبد وقایت مسمّی حق باشد و حق هویت مندرجه در صورت عبد. شعر:

روغن اندردوغ باشدچون عدم ... دوغ درهستی برآورده علم

علی الشهود حتی یتمیز العالِم من غیر العالم. «قل هل یستوی الذین یعلمون والذین لایعلمون. [۱۵۹ ـ ر].

۲۰ یعنی: گردانیدن این شخص نفس خود را وقایت حق در مذام البته می‌باید که در محامد و مذام شهود حق داشته باشد و حق را در جمیع مظاهر محموده و مذمومه ظاهر بیند تا متمیّز گردد عارف از کسی که جاهل بحقیقت امر است، چه بدرستی که هرگاه که در همه مظاهر مشاهد حق نباشد، پس محجوب باشد به رؤیت غیر. پس داخل در طایفه مشرکان شود. بیت:

۲۵ سخن ما و من مگو با او ... یا تو باشی در این میان یا او
من وتوعین شرك وتقلیداست ... چه مناسب به اهل توحیداست



چون بحقیقت علم صحیح آنست که مرکوز در باطن شخص باشد و آن شخص بحسب

توجه به جانبِ آن،متذکر آن علم شود، فرمود که:

إنما یتذکر أولو الألباب» وهم الناظرون فی لب الشیء الذی هوالمطلوب من الشیء.

یعنی: متذکر می گردند اولوالالباب که ناظران لب و حقیقت شیء اند آن لب و حقیقت که مطلوب از آن شیء فی نفس الامر آن لب است لاغیر؛ چه علوم این طایفه ۵ وجدانیات است که ظاهر می شود آن علوم برایشان هر وقت که دلهای ایشان صافی می گردد از کدوراتِ وهم و فکر و خیال، و بعد از صفا متذکر می گردند بر آن علوم که در آن دلها مرکوز بوده و فایض گشته بر ایشان از مقام تقدیس به محض موهبت نه به کسب و عمل. شعر:

دفتر صوفی سواد و حرف نیست جزدل اسفید همچون برف نیست ۱۰
زاد دانشمند آثار قلم زاد صوفی چیست انوار قدم

«إن تتّقوا الله یجعل لکم فرقاناً»[۳۷] أی قلبا صافیاً یفرق بین الحقّ والباطل.

فما سبق مقصر مجدّاً کذلك لایماثل أجیرٌ عبداً.

یعنی: به مقتضی «والذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا»[۳۸]، ما ندیدیم که سبق و تقدیم یابد اهل تقصیر و نقصان بر کسی که جدّ و اجتهاد در تحصیل کمالات داشته ۱۵ باشد، و همچنانچه مقصر بر مجدّ سابق نمی تواند بود.

«أجیر» یعنی کسی که سعی و عمل از برای اجرت و مزد ثواب آخرت کند، مشابه و مماثل و مانند کسی که عمل او به محض عبودیت و متابعت امر سیّد باشد؛ چه اجیر هر گاه که اجره عمل خود را [۱۵۹ــپ] ستد از نزد مستأجر می رود، فامّا عبد علی الدوام ملازم باب سیّد است و در مقام عبودیت قائم و مستقیم. ۲۰

تو بندگی چو گدایان بشرط مزد مکن که دوست خود روشِ بنده پروری داند

و إذا کان الحق وقایة للحق بوجه و العبد وقایة للحق بوجه.

یعنی: هر گاه که دانستی که حق وقایت عبد است به آن معنی که حق ظاهر عبد شده است و باز عبد وقایت حق است به آن معنی که بنده ظاهر حق شده است.

فقل فی الکون ماشئت: إن شئت قلت هوالحق. ۲۵

---

(۳۷) س۸ ی۲۹.

(۳۸) س۲۹ ی۶۹.

یعنی: پس بگو هر چه خواهی اگر خواهی بگو که: بنده خلق است چنانچه محجوبان می گویند به اعتبار صفات نقص و لوازم امکان.

و إن شئت قلت هوالحق.

و اگر می‌خواهی بگو که: بنده حق است به اعتبار صفات کمال و لوازم وجوب. ۵

و إن شئت قلت هوالحق والخلق.

و اگر خواهی بگو که: بنده هم حق است و هم خلق، به اعتبار جمع او میان صفات کمال و نقص و لوازم احکام وجوب و امکان.

و إن شئت قلت لاحق من کل وجه ولاخلق من کل وجه.

۱۰ و اگر خواهی بگو که: بنده از جمیع وجوه نه حق است و نه خلق، چنانچه محقّقان، که جامع اند میان مراتب الهیت و ربوبیت و عبودیت، می گویند.

و إن شئت قلت بالحیرة فی ذلك.

و اگر خواهی بگو که مقام حیرت است از جهت غلبه حال، چنانچه گفته اند: «العجز عن درك الإدراك إدراك». شعر:

۱۵ یا نه آنست ونه این حیرانی است   گنج باید جست این و یرانی است

*

قد تحیرت فیك خذ بیدی   یا دلیلاً لمن تحیر فیکا

فقد بانت المطالب بتعیینك المراتب. ولولا التحدید ما أخبرت الرسل بتحول الحق فی الصورولا وصفته بخلع الصور عن نفسه.

۲۰ یعنی: ظاهر شد مطلبها به تعیین مراتب، به آن معنی که هر کدام از این مراتبِ مذکوره که اعتبار کنی مطلوب ظاهر است و عین اشیاء بودن حق موجب تحدید است، و اگر تحدید فی نفس‌الامر واقع نبودی انبیاء و رسل که فرستادهٔ حق اند جهت هدایت خلق خبر ندادندی که حق متحول در صور می گردد. چنانچه در حدیث صحیح آمده که حق در روز قیامت تجلّی کند از برای خلق در صورتی که منکر خلق بود، وفرماید که: ۲۵ من رب و خدای اعلای شمایم. و خلق گویند که: نعوذ باللّه منك. یعنی ما پناه به خدا می آریم از تو. پس حق تعالی تجلّی کند برای ایشان به صورت عقیده ایشان، پس برای آن صورت سجده کنند و به خدایی مسلّم دارند. شعر:

رب امرء نحو الحقیقة ناظر   برزت له فیری و ینکرمایری

بعد از ین ما دیده میخواهیم و بس تا نپوشد بحر را خاشاك و خس

و حالانکه [۱۶۰ــر] جمیع صور حسّیاً أو مثالیاً أو عقلیاً أو خیالیاً محدوداند. پس هرگاه که حق به صورت محدوده ظاهر شود و کتاب حق نیز ناطق بود که: «هو الاوّل والآخر والظاهر والباطن»[۳۹] البته عارف را علم صحیح حاصل شود که ظاهر به صور حسیه نیست الاّ آن حضرت و غیر او موجود نیست. ۵

فلا تنظر العین إلا إلیه ولایقع الحکم إلا علیه

یعنی: نظر نمی کند دیده الاّ به او؛ چه هرچه در نظر می آید بحقیقت حق است و حکم کرده نمی‌شود الاّ به او، زیرا که غیر حق موجود نیست تا مشاهد او باشد و حکم کِه بر او توان کرد بلکه شاهد و مشهود و حاکم و محکوم بحقیقت اوست. شعر:

نظر بر هرچه افکندیم واللّه نیامد در نظر ما را جز اللّه ۱۰

فنحن له و به فی یدیه ــ

یعنی: ما بندهٔ او ییم واو مالك و سیّد ما است. کما قال: «وللّه ما فی السّموات و ما فی الأرض»[۴۰]. و قیام و وجود ما به اوست و زمام اختیار دلهای ما در یدِ قدرت اوست و به هر نوع که می خواهد تصرف در ما می‌نماید. شعر:

او به صنعت آزر ست و من صنم آلتی کو سازدم من آن شوم ۱۵

گر مرا شکّر کند شیر ین شوم ور مرا حنظل کند تلخین شوم

گر مرا چشمه کند آبی دهم ور مرا آتش کند تابی دهم

و فی کل حال فإنا لدیه.

یعنی: در جمیع احوال، خواه حسنه و خواه سیّئه خواه مطلوب و خواه مهروب، ما نزد او حاضر یم، چنانچه هرگز نه او از ما جدا است و نه ما از او جداییم. کما قال: ۲۰ «و هو معکم أینما کنتم»[۴۱].

و لهذا ینکر و یعرف و ینزه و یوصف.

یعنی: از جهت آنکه حق ظاهر در صورِ مختلفه محدوده است، انکار کرده می‌شود گاهی که منکرِ جاهل حق را در صورتِ معتقد خود نمی‌بیند، و وقتی که در صورت عقیدهٔ خود می‌بیند، می شناسد، و منزّه تنزیه او می‌نماید و می گوید که: هر که ۲۵

---

(۳۹) س۵۷ ی۳.

(۴۰) س۵۳ ی۳۱.

(۴۱) س۵۷ ی٤.

شأن او «کلّ یوم هو فی شأن» باشد او را صورت معیّنه نخواهد بود و نیست. این حال منزِّه عارف است یا آنکه گوید که منزّه از ظهور در صورت است چنانچه منزِّه جاهل بحقیقت امر می گوید و مشبِّه موصوف به صفات کمالیّهٔ [۱۶۰ ــپ] مشترکه میان حق و خلق، مانند علم و قدرت و سمع و بصر و غیرها می دارد.

۵ **فمن رأی الحق منه فیه بعینه فذلك العارف.**

یعنی: هر که حق را از حق در حق بعین حق بیند یعنی به حکم «لایری اللّه إلاّ اللّه»، آن بیننده عارف است که رائی ومرئی غیر حق را نمی‌بیند یا آنکه هر که حق را از نفس خود در نفس خود بعین حق بیند او عارف بنفس الأمر است زیرا که به موجب «لا تدرکه الأبصار»[42] بعین غیر رؤیت حق نمی‌تواند بود.

۱۰ دیده ای وام کنم ازتو بروی‌ت نگرم زانکه شایستهٔ دیدار تو نبود نظرم
تویی ازمنظرچشمم نگران بررخ خویش که تویی مردمك دیده ونوربصرم

ومن رأی الحق منه فیه بعین نفسه فذلك غیر العارف.

یعنی: هر که حق را از نفس خود در نفس خود به دیدهٔ خود بیند غیرعارف است، زیرا که مطلع بر آن نیست که غیرحق، حق را نمی‌تواند دید با وجود آنکه ۱۵ صاحب شهود است و از خود در خود حق را می بیند فامّا نمی داند که دیدن حق به عین حق است نه به عین خود.

ومن لم یر الحق منه ولافیه وانتظر أن یراه بعین نفسه فذلك الجاهل.

یعنی: هر که حق را از نفس خود و در نفس خود نبیند و منتظر باشد که در قیامت حق را بعین نفس خود ببیند او جاهل محجوب است که مهتدی به معنی لقا ۲۰ نشده است.

وبالجملة فلابد لکل شخص من عقیدة فی ربه یرجع بها إلیه ویطلبه فیها.

یعنی: لابد است هر شخصی از اشخاص را از عقیدهٔ خاص نسبت با خدای خود که رجوع می کند آن شخص به سبب آن عقیده به ربّ خود، و طلب می کند ربّ خود را در صورت آن عقیدهٔ خود.

۲۵ **فإذا تجلی له الحق فیها وأقرَّبه، وإن تجلی له فی غیرها أنکره وتعوذ منه وأساء الأدب علیه فی نفس الأمر.**

---

(۴۲) س ٦ ی ۱۰۳.

یعنی: هرگاه که تجلی می‌کند و ظاهر می‌شود حق از برای آن شخص در صورت آن عقیدهٔ او، حق را می‌داند و اقرار به ربوبیت او می‌کند.

و اگر حق تجلی برای آن شخص در غیر آن صورت عقیدهٔ او می‌نماید منکر در حق آن صورت می‌شود و «أعوذبك» می‌گوید و نسبت با حق اساءت ادب می‌نماید، زیرا که متجلی در جمیع صور فی نفس الأمر [۱۶۱ــر] حق است و آن شخص در غیر صورت عقیدهٔ خود انکار حق کرده است. پس البته اساءت ادب در آن صورت با حق کرده باشد فی نفس الأمر. ۵

وهو عند نفسه أنه قد تأدب [معه].

یعنی: و حالانکه آن منکر در نزد خود گمان آن دارد که نسبت با حق متأدب شده که انکار حق در صورتِ غیر عقیدهٔ خود نموده است. ۱۰

فلایعتقد معتقد إلهاً إلا بما جَعَلَ فی نفسه؛ فالإله فی الاعتقادات بالجعل، فما رأوا إلا نفوسهم و ما جعلوا فیها.

یعنی: اعتقاد نمی‌کند اعتقاد کننده از محجوبان که حصر اله در صورت معتقدِ خود کرده‌اند الاّ آن چیز را که در نفس خود توّهم و تصوّر الهیّت آن چیز کرده‌اند، و حالانکه اله من حیث الذات منزّه از تقیید و تعیین است و بحسب اسماء و صفات و تجلیّات آن ذات را ظهورات در جمیع صور مختلفه است. ۱۵

پس هر که غیر محصور را محصور سازد و نفی غیر او نماید، پس اله معتقد او مجعول نفس او باشد. پس بحقیقت محجوبان مقیّد مقیّداند که ندیده‌اند الاّ نفس خود را، و آن صورت معتقد مجعول نفس[۴۳] خود را.

پس میان اصنام که کفّار آن را اله گردانیده‌اند و میان آن اله مجعول که محجوبان به اعتقاد خود آن را اله ساخته‌اند، فرق نباشد. ۲۰

و هرگاه که حق از برای اصحاب اعتقادات خواه در دنیا و خواه در آخرت بحسب اعتقادات ایشان تجلّی کند، آن صورت معتقد ایشان از وجهی حق است؛ چه حق بحسب اسماء و صفات ازبرای کل واحد به آن اسم که رب اوست و حاکم بر او، تجلّی می‌کند. ۲۵

پس شهود آن محجوبان صور اعتقادات خود را در تجلی عین شهود ایشان باشد

---

(۴۳) قا: نفس + نفس.

رب خود را که آن اسماءِ حاکمه بر ایشان است. لاجرم شهودات و یا اعتقادات جزئیه مانند شهود عارفان باللّه نباشد؛ چه ایشان بجمیع صور حق را مشاهده می‌نمایند و محجوبان به صورت معتقد خاص خود. و أین هذا من ذاك . شعر:

هر کجا می‌نگرد دیده بدو می‌نگرد هر چه می‌بینم از او جمله بدو می‌بینم

۵ توز یکسوش نظر می‌کنی و من همه سو توز یکسوی و منش از همه سو می‌بینم

فانظر: [١٦١ –ر] مراتب الناس فی العلم باللّه تعالی هو عین مراتبهم فی الرؤیة یوم القیامة.

یعنی: نظر کن مراتب آدمیان را در علم باللّه بحسب اختلاف استعدادات؛ چه تفاوت بی‌غایت بازدید گشته است و مراتب رؤیت تابع آن علم بحق است پس به ۱۰ هرنوعی که حق را دانسته و اعتقاد کرده است به همان نوع می‌تواند دید.

فقد أعلمتك بالسبب الموجب لذلك.

یعنی: من ترا اعلام کردم و آموختم موجب این اختلافات تجلّی حق در قیامت به صور معتقدات؛ چه آن موجب تفاوت مراتب علم بالله است که بحسب اختلاف استعدادات بی‌غایت افتاده است.

۱۵ **فإیاك أن تتقید بعقد مخصوص و تکفر بما سواه.**

یعنی: چون در شهود عارفان اله مطلق بجمیع صور متجلی است، بر تو باد که طالب صادقی، که اله مقید به صورت معتقد خاص نگردانی و کافر نشوی بغیر آن صورت معتقدِ خاصِ خود، به آنکه نفی الهیت در آن صورتهای دیگر نمایی و ندانی که آن صور غیر معتقد خود نیز مظاهر آن حقیقت‌اند؛ چه غیر او موجود نیست.

۲۰ **فیفوتك خیر کثیر.**

چه هر گاه که نفی الهیت از غیر آن صورت معتقد خود کردی پس اله را که در آن صور متجلی است انکار کرده‌ای و به سبب آن انکار اساءت ادب با وی نموده‌ای، و نمی‌دانی. پس «خیر کثیر» که آن اله متجلی در آن صور است از تو فوت شده و اله مطلق نشناخته و از جملهٔ «یؤمن ببعض و یکفر ببعض» گشته‌ای.

۲۵ **بل یفوتك العلم بالأمر علی ماهو علیه.**

بلکه چه جای آنکه از تو خیر کثیر فوت شده که بحقیقت علم نفس الامری و واقعی آنچنانچه هست ازتو فوت شده است؛ چه حقیقت امر آنست که اله غیرمحصور محصور کرده [ای] بر آن صورت معتقد خود. پس هر آینه علم نفس الأمری و واقعی ازتو

فوت شده باشد.

فکن فی نفسك هیولی لصور المعتقدات کلها فإن اللّه تعالی أوسع وأعظم من أن یحصره عقد دون عقد فإنه یقول «فأینما تولوا فثمَّ وجه الله» فما ذکر أینا من أین.

یعنی: در نفس خود هیولی جمیع صور معتقدات باش، به آن معنی که جمیع صور را مظاهرِ [۱۶۲ــر] اله مطلق دانی و حق را در همه مظاهر ببینی و به هیچ صورت و عقد محصور نسازی و هیچ صورت را از آن حقیقت خالی ندانی و مطلق گشته در شهود به علم اتمّ واقع محظوظ گردی. بیت:

اینست کمال مرد درراه یقین درهرچه نظر کند خدا رابیند

چه حضرت اله مطلق أوسع و اعظم از آنست که محصور گردد به عقدی دونِ عقدی و صورتی دونِ صورتی؛ چه حق تعالی می‌فرماید که: «فاینما تولوا فثمَّ وجه اللّه»[٤٤]. یعنی به هر جهت که روی آرند خدا در آن جهت است. معیّن نکرد و نگفت که در یك جهت است و در جهت دیگر نیست، بلکه هیچ جهت و أیْن نیست که حق در آن جهت تجلّی و ظهور نکرده [باشد].

و ذکر أن ثمَّ وجه اللّه، ووجه الشیء حقیقته. فنبه بذلك قلوب العارفین لئلا تشغلهم العوارض فی الحیاة الدنیا عن استحضار مثل هذا.

یعنی: حق تعالی ذکر کرد، یعنی فرمود که به هر جهت که روی آرید «وجه اللّه» در آن جهت ظاهر و متجلّی است و از وجه شیء حقیقت آن شیء مراد است. پس حقیقت حق در همه جهت و همه جا باشد.

و به این آیت تنبیه قلوب عارفان نمود تا از حق و وجوه اسمائی آن حضرت در حال اشتغال به عوارض حیات دنیا غافل نشوند بلکه درحیات دنیا نیز مشاهد حق و وجوه اسمائی آن حضرت باشند تا در جمیع احوال و اوقات باحق بوده باشند و از آن حضرت محجوب نگردند.

فإنه لایدری العبد فی أی نَفَسٍ یُقْبَض، فقد یقبض فی وقت غفلة فلایستوی مع من قبض علی حضور.

یعنی: حالانکه بنده نمی‌داند که در کدام نفس و وقت قبض روح وی می‌کنند. پس می‌باید که درجمیع احوال با حق باشد تا قبض روح او در وقت غفلت از

---

(٤٤) س ۲ ی ۱۱۵.

حق نباشد زیرا که مساوی نیست کسی که قبض روح او در حالت حضور با حق باشد با کسی که قبض روح او در حالت غفلت از حق باشد؛ چه آنکه در حالت حضور با حق مقبوض شده متوجه حق است و با حق است و آنکه در حالت غفلت از حق مقبوض شده با غیر است و مستحق بُعد است نعوذ باللّه من ذلك.

۵ **ثمّ إن العبد الکامل مع علمه بهذا یلزم فی الصورة الظاهرة [۱۶۲ ــ پ] والحال المقیّدة التوجه بالصلاة إلی شطر المسجد الحرام ویعتقد أن الله فی قبلته حال صلاته، وهو بعض مراتب وجه لحق من «أینما تولوا فثم وجه اللّه». فشَطْرُ المسجد الحرام منها، ففیه وجه اللّه.**

یعنی: بندهٔ کامل با آنکه می‌داند که حق مقیّد به جهتی دون جهتی نیست، او را لازم است به حکم تعلق بدنی که در نماز متوجه به جانب کعبه باشد به جهت انقیاد ۱۰ امر الهی و متابعت شرع نبوی، و اعتقاد کند که در نماز حق در جانب قبله اوست زیرا که ممکن نیست درحین تعلق بدنی که توجه بجمیع جهات نماید بلکه توجه بحسب ظاهر مخصوص به جهت واحده خواهد بود و جهت جانب کعبه در «اینما تولوا فثم وجه اللّه»[۴۵] بعض مراتب «وجه اللّه» است که به جهت امر و متابعت روی به آنجا آورده است، فامّا حق را محصور بدان جهت نمی‌داند والاّ کامل نبودی، چه اگر ۱۵ متابعت امر ننماید موجب عصیان گردد.

ولکن لا تقل هو هنا فقط، بل قف عندما أدرکت والزم الأدب فی الاستقبال شطر المسجد الحرام و الزم الأدب فی عدم حصر الوجه فی تلك الأبنیة الخاصة بل هی من جملة أینیاتٍ ماتولی متولٍ إلیها.

۲۰ یعنی: با وجود آنکه بندهٔ کامل در نماز روی به کعبه می کند، مگوی که حق در جانب مسجد حرام تنها است بلکه توقف در مقام عدم حصر اله در جهتی دون جهتی بنمای و در حالت استقبال شطر مسجد حرام ملازم ادب متابعت امر باش و ملازم عدم حصر اله در جهتی دون جهتی هم باش، تا به معنی «أینما تولوا فثم وجه اللّه»[۴۶] عارف شده باشی؛ چه جهت کعبه از جملهٔ جهات است که روی به آنجا می‌آرند نه آنکه حق ۲۵ تنها در آن جهت است و در جهت دیگر نیست. و حق امر به توجه کعبه فرموده است که: «فولوا وجوهکم شطره المسجد الحرام»[۴۷].

(۴۵) و (۴۶) س ۲ ی ۱۱۵.

(۴۷) س ۲ ی ۱۵۰.

فقد بان لك عن اللّه تعالی أنه فی أينية كل وجهة.

یعنی: به حکم «فأينما تولوا فثمّ وجه اللّه»[۴۸] نزد تو ظاهر شد که حق تعالی در هر جهت که رو نمایند در آن جهت است، و بی او هیچ جهت نیست و بحقیقت به هر جهت که روی آرند به مقتضای «و قضی ربك [۱۶۳ ـر] إلا تعبدوا إلاّ إيّاه»[۴۹] روی به خدا آورده‌اند. بیت: ۵

دربتکده‌ها غیرترا می نپرستند   آن کس که بردسجده برسنگ و گل و چوب

وما ثمّ إلا الاعتقادات. فالكل مصيب.

یعنی در أيْنيّات که جهات است نیست الاّ اعتقادات، زیرا که اعتقادات جهات معنویه است که متوجه می‌شود به‌سبب آن اعتقادات به جانب حق دلهای معتقدان. وجهات شامل حسیّه و عقلیّه است و همه متوجهان به هر جانب و به هر سو ۱۰ که روی نمایند مصیب‌اند زیرا که هیچ جهت نیست که حق در او ظاهر نیست و همه جهات مظاهر آیات حق‌اند. بیت:

بهر دیده روشنان یزدان فرد   شش جهت را مظهر آیات کرد

و كل مصيب مأجور.

یعنی: هر که رأی و طریق او موافق حق باشد، و چون حق را درجمیع جهات ۱۵ صوری و معنوی ظهور و بروز است پس به هر جهت و هر عقیده و وجه که روی آرند روی به حق آورده باشند و از حق مطلق حظّ و نصیب یافته، پس در آن اعتقاد مأجور و مثاب باشند.

و كل مأجور سعيد و كل سعيد مرضی عنه.

یعنی: هر که از جانب حق مأجور و مثاب باشد البته سعید و نیك‌بخت است، ۲۰ و هر که نیك‌بخت است البته ربِّ وی از وی راضی است و به سعادت رضای حق رسیده است.

و إن شقی زماناً [ما] فی الدار الآخرة.

یعنی: سعید مرضی عنه است اگر چه در دار آخرت چند وقت شقی و بدبخت شود مثل فسّاقِ امّت مرحومه محمدیه ـعلیه الصلوة والسّلامـ و آن شقاوت موجب عدم ۲۵

---

(۴۸) س ۲ ی ۱۱۵.

(۴۹) س ۱۷ ی ۲۳.

رضای مطلق نیست زیرا که می‌بینیم که:

فقد مرض و تألم أهل العناية –مع علمنا بأنهم سعداء أهل حق– فی الحیاة الدنیا.

یعنی: البته اهل عنایت می‌بینیم که بیمار می‌شوند و در حیات دنیا ألمهای بسیار به ایشان راه می‌یابد، با وجود آنکه جزم می‌دانیم که ایشان سعید و اهل حق‌اند و حق تعالی ازایشان راضی است چرا نشاید که اهل دوزخ نیز به وجهی مرضیّ عنه باشند با آن شقاوت عذاب.

فمن عباد اللّه من تدرکهم [١٦٣–پ] تلك الآلام فی الحیاة الأخری فی دار تسمی جهنم.

یعنی: چنانکه اهل حق را که اهل سعادت و مرضیّ عنهم‌اند در دار دنیا امراض و آلام به ایشان می‌رسد، چرا نتواند بود که بعضی از بندگان را آلام و زحمتها در حیات آخرت در سرای دوزخ به ایشان برسد و ازوجهی مرضیّ عنهم عندربهم باشند.

و مع هذا لایقطع أحد من أهل العلم الذین کشفوا الأمر علی ماهو علیه أنه لایکون لهم فی تلك الدار نعیم خاص بهم.

یعنی: با وجود آنکه می‌تواند بود که با آن آلام و اسقام به وجهی نزد حق مرضی باشند هیچ فردی از اهل علم که امور –چنانچه هست– برایشان کشف شده باشد به سبیل قطع نگفته‌اند و جزم نکرده‌اند به اینکه اهل دوزخ را در دوزخ نعمتی که لایق حال ایشان باشد مطلقا نخواهد بود و اصلاً لذتی مناسب حال و مقام خود نمی‌بینند.

إمّا بفقد ألم کانوا یجدونه فارتفع عنهم فیکون نعیمهم راحتهم عن وجدان ذلك الألم، أویکون نعیم مستقل زائد کنعیم أهل الجنان فی الجنان [واللّه أعلم].

یعنی: نعیم اهل جهنم به آن باشد که الم تعذیب که می‌یافتند از ایشان مرتفع شود. پس نعیم ایشان ازوجدان عدم آن الم و زحمت باشد نسبت به حال ایشان، زیرا که لذت ادراك ملایم است، می‌تواند که نعیم ملایم ایشان باشد که آن نعیم ایشان نسبت با اهل لطف و سعادت الم الیم باشد چه ادراك ایشان لطیف است چنانچه کناسی نسبت با اکابر و متنعمان، یا آنکه اهل دوزخ را نعمتی مستقل باشد همچون نعمت اهل بهشت در بعضی از نعمتها؛ چه اهل جنان در جنان البته مخصوص‌اند به نعیمی[٤٨] چند که آن طایفهٔ اهل جهنم را نخواهد بود. و حقیقة الحال معلوم عنداللّه.

---

(٥٠) قا: نعیم. پا: تنعمی

[۱۱]
فص حكمة فتوحية فى كلمة صالحية

چون فتوح عبارت از حصول چيزى است از چيزى كه حصول آن چيز از آن چيز متوقع نباشد، نسبتِ حكمت فتوح رابه كلمه صالح عليه السّلام كرد از جهت خروج ناقه كه معجز آن حضرت بود از كوه، و خروج ناقه از كوه چيزى غير متوقع است. فلهذا نسبت حكمت فتوح به صالح عليه السّلام نمود.

۱۰ ديگر آنكه فتوح جمع فتح است مثل قلوب كه جمع قلب است. و صالح [۱٦٤ –ر] نبى مظهر اسم «الفتاح» بود، واز اين جهت كوه ا ز جهت ايشان منفتح شد و ناقه كه معجز آن حضرت بود از كوه بيرون آمد. و اين انفتاح از جملهٔ مفاتيح غيب است و از اين سبب مقرون گردانيد حكمت فتوحيه را به كلمهٔ صالحيه.

و در بعضى از نسخ چنين واقع شده كه فص حكمة فاتحية ؛ و آن نيز مؤيد همين [معنى] است [كه] ذكر كرده شد. ۱۵

من الآيات آيات الركائب*

يعنى: از جمله آيات و معجزات آيات ركائب است. و ركائب جمع ركيبه است، و ركيبه آنست كه بر او سوار مى‌شوند تا به مطلوب برسند.

و اين ركائب بحقيقت صورت نفوس حيوانيه‌اند، و نفوس حيوانيه مراكب نفوس ناطقه‌اند چنانچه ابدان مراكب نفوس حيوانيه‌اند، و حاصل نمى‌شود مقاصد ۲۰ نفوس ناطقه إلاّ به نفوس حيوانيه؛ وكمال نمى‌يابد مقصود نفس ناطقه إلاّ به نفس حيوانى. پس نفوس حيوانيه مراكب نفوس ناطقه باشند.

*** و ذلك لاختلاف فى المذاهب**

يعنى: بودن ركائب از آيات داله بر صدق انبيا –عليهم السّلام– به سبب اختلاف در مذاهب است يعنى به سبب تنوع سلوك و سير الى اللّه؛ چه مذهب طريق ۲۵ است. كما يقال مذهب الشافعى، أى طريقه الّذى ذهب اليه فيها.

و آن اختلاف مذاهب مستند به اختلاف استعدادات است، فلهذا بعضى نفوس در سير الى اللّه چنان تيز و ساعى و مجدّاند كه بحكم «مازاغ البصر وماطغى» نظر بر

دنیا و آخرت نیز نمی‌اندازند. و بعضی متحمل بار تزکیه و تصفیه و تبدیل اخلاق سیّئه به حسنه گشته، به آهستگی در راه می‌روند، و بعضی به جانب مطلوب حقیقی رکائب نمی‌رانند و در بیابان هوی و هوس سرگردان‌اند.

فمنهم قائمون بها بحق * ومنهم قاطعون بها السباسب

۵ یعنی: از اصحاب آن مذاهب طایفه[ای] قائم شده‌اند به سبب آن رکائب و سیر و سلوك طریق مستقیم اعتدال بحق، یعنی نفوس خود را به طاعت و سیر الی الله بحق قائم گردانیده‌اند و در تجلی حق، حق را بحق دیده و مستقیم گشته‌اند، و طایفهٔ دیگر به سبب آن رکائب قطع بیابان و صحرای طلب و استدلال و تحمّل مشاق رعایت شرایع و متابعت کاملان در سیر الی‌الله را در راه حق برداشته به جانب **[۱۶۴ — پ]**

۱۰ حق می‌روند و قطع منازل و مراحل می‌نمایند تا به مقصود رسند.

و «سباسب» جمع سبسب است. و سبسب بیابان و صحرا است و آن طایفه اوّل که قائمونِ به حق‌اند، جماعتی‌اند که امور را چنانچه حق دانستن است دانسته‌اند و بر آن عمل نموده‌وسعادت ابدی یافته و مقصود آفرینش حاصل کرده. و طایفهٔ دوم که قاطعان سباسب‌اند، آنهایند که در بیداء طلب و سلوك سرگردان‌اند و

۱۵ حقیقت امر برایشان تا غایت ظاهر نشده است و در تحت حکم اسم «الظاهر» اند، و هنوز از حجاب ظلمانی بالکل خلاص نیستند.

فأمّا القائمون فأهل عين * وأمّا القاطعون هم الجنائب

یعنی: اما آنها که قائمون به حق‌اند واصلان اهل شهوداند که از خودی خود در تجلی الهی فانی شده، به حق قائم شده، و حق عین ذات و صفات ایشان شده، حق را

۲۰ به حق دیده‌اند.

و اما قاطعان بیابان طلب و سالکان مسالك تعب ایشان جنائب‌اند.

و جنائب جمع جنیبه است و جنیبه آن مرکب را می‌گویند که پیشْ پیش سلاطین می‌کشند. و اینجا جنائب سایران الی الله‌اند حامل زادِ تقوی و طاعت برداشته در راه حق می‌روند، و هنوز به منازل قلبیه و قرب نرسیده‌اند.

۲۵ **وكل منهم يأتيه منه * فتوح غيوبه من كل جانب**

یعنی: هر یکی از این قائمانِ به حق و از این قاطعانِ بیداءِطلب می‌آید به او از حق فتوحاتِ غیبیه و عطایای الهیه ازهر جانب. یعنی از جانب روحانیات و جسمانیات فتوحات اسماء الهیه و تجلیّات ذاتیه و صفاتیه بر هر یکی از این مذکورین از مبدأ

درخورد استعدادات آن می‌رسد، و بر هر یکی از آن ا سم که خود مظهر آن واقع شده‌اند احکام آن اسماء که بحقیقت فتوحات الهی است می‌رسد، و همه را به کمال لایق ایشان می‌رساند. شعر:

علی حسب الأسماء تجری امورهم وان لم یکن افعالهم بالسدیدة

اعلم وفقك الله أن الأمر مبنی فی نفسه علی الفردیة. ۵

یعنی: امر ایجاد که عبارت از ظهور حق است به صورت خلق مبنی بر فردیت است؛ و مراد به فرد در این محل مقابل زوج است. و فردیت از خواص عدد است و مادام که واحد که مبدأ و منشأ عدد است باثنینیت متعدد نشود فردیت حاصل نمی‌شود. [۱۶۵ـر]

و لها التثلیث، فهی من الثلاثة فصاعداً. فالثلاثة أول الأفراد. و عن هذه الحضرة الالهیة وجد العالم. ۱۰

یعنی: از حضرت فردیت عالم موجود شده است، زیرا که مبنای ایجاد علم است و علم را لابدّ است از عالم و معلوم. پس تثلیث لازم آید و ثلاثه اول افراد فرد عددی است، و از حضرت فردیت که حضرت الهیه است عالم موجود گشته است زیرا که ایجاد سه چیز می‌طلبد: ۱۵

اوّل: عالم که ذات فاعل است وفاعل ظلّ او.

و دوم: معلوم که اعیان ثابته است و قابل ظلّ او.

و سیوم: علم که نسبت است میان عالم ومعلوم و تأثیر ظلّ او.

فقال تعالی «إنما قولنا لشیء إذا أردناه أن نقول له کن فیکون» و هذه ذات ذات إرادة و قول. فلولا هذه الذات و إرادتها و هی نسبة التوجه بالتخصیص لتکون أمرما، ثم لولا قوله عند هذا التوجه کن لذلك الشیء ما کان ذلك الشیء. ۲۰

یعنی: از جهت آنکه امر ایجاد موقوف به سه چیز است حق تعالی فرمود که: «بدرستی که امر ما به ایجاد شیئی از اشیاء هر گاه که ما ارادهٔ وجود آن شیء نماییم، آنست که بگوییم آن شیء را: بشو! فیکون، پس آن شیء بشود». اگرچنانچه این سه چیز که ذات حق است و اراده قول به «کن» نبودی آن شیء حاصل نشدی. ۲۵

ثم ظهرت الفردیة الثلاثیة أیضاً فی ذلك الشیء.

یعنی: بعد از حصول اشیاء ثلاثه مذکوره ـ که ذات و اراده و قول است ـ ظاهر گشت سه چیز دیگر نیز ازجانب آن شیء کائن تا تأثیر بظهور تواند پیوست.

و بها من جهته صح تکوینه.

یعنی: به آن سه چیز حاصل از جانب آن شیء کاین صحیح شدمتکوّن گردانیدن آن شیء، زیرا که هرگاه حق تعالی امر به چیزی بقول «کن» فرمود آن شیء موجود شد، چه در قابلیت آن شیء این بود که به امر «کن» موجود گردد؛ یا آنکه ۵ تکوین بمعنی «تکون» باشد. یعنی تکوّن آن شیء صحیح شد. و هر دو معنی بحقیقت یکی است.

واتصافه بالوجود، و هی شیئیته و سماعه و امتثاله أمرمکونه بالإیجاد.

یعنی: صحیح شد تکوّن آن شیء و متصف شدن آن شیء به وجود. و آن سه چیز که از جانب شیء است، اوّل شیئیت است دوم سماع آن شیء است مر امر ۱۰ «کن» را، وسیم امتثال آن شیء است امر تکوّن [۱۶۵ــپ] به ایجاد را.

فقابل ثلاثة بثلاثة: ذاته الثابتة فی حال عدمها فی موازنة ذات موجدها، و سماعه فی موازنة إرادة موجده، و قبوله بالامتثال لما أُمِرَ به من التکوین فی موازنة قوله کن؛ فکان هو.

یعنی: مقابل داشت آن شیء مکون فردیت خود را که قابل است به فردیت ۱۵ جانب فاعل که حق است، چه اگر این تقابل نباشد قابل از فاعل متأثر نشود عین ثابت خود را در مقابل ذات موجد که حق است داشت، و سماع قول «کن» را در مقابل اراده موجد داشت، و قبول امتثال امر موجد را به کینونت درمقابل قول «کن» داشت. پس چون فردیت قابل درمقابل فردیت فاعل داشته آمد، آن شیء مکوّن و موجود شد.

فنسب التکوین إلیه فلولا أنه من قوته التکوین من نفسه عند هذا القول ما تکوّن.

۲۰ یعنی: حق تعالی نسبت تکوین به آن شیء مکوّن فرمود در این آیت که «إنما أمره إذا أراد شیئاً ان یقول له کن فیکون»[۱]. در «فیکون» موجود گشتن آن شیء را به نفس شیء منسوب داشت. واگر آن شیء مستعد تکوین نبودی و نفس او تقاضای تکوین خود از جانب فاعل به قول «کن» نکردی اصلاً مکوّن نشدی.

فما أوجد هذا الشیء بعد أن لم یکن عندالأمر بالتکوین إلاّ نفسه.

۲۵ پس بحقیقت ایجاد نکرد آن شیء را ازعدمیّتِ ثبوتی علمی در حینِ امرِ به تکوین، الاّ نفس آن شیء.

---

(۱) س ۳۶ ل ۸۲.

فأثبت الحق تعالی أن التکوین للشیء نفسه.

نفس مجرور می‌باید تا تأکید شیء باشد. یعنی حق تعالی ثابت داشت در «فیکون» که تکوین آن شیء از آن شیء است، زیرا که تکوّن در قوت آن شیء بکمون بود، و از این جهت نسبت تکوّن به آن شیء فرمود.

لاللحق، والذی للحق فیه أمره خاصة. ۵

یعنی: تکوین از نفس شیء است نه از حق، و آنچه از حق است همین امر است به «کن» خاصه. و در قوّت آن شیء بود که به امر «کن» مکوّن گردد نه آنکه حق او را مکون گردانید.

والذی للحق فیه أمره خاصة. وکذلك أخبرعن نفسه فی قوله «إنما أمرنا لشیء إذا أردناه أن نقول له کن فیکون» فنسب التکوین لنفس الشیء عن أمر اللّه. ۱۰

یعنی: چنانچه گفته شد که تکوّن از شیء است حق تعالی از نفس خود خبر داده در این آیت که: «امر از جانب حق است و تکوّن از نفس شیء است، فأمّا **[۱۶۶ر]** به امر حق».

«لام» «لنفس الشیء» بمعنی «الی» است أیّ الی نفس الشیء.

و هو الصادق فی قوله. و هذا هو المعقول فی نفس الأمر. کما یقول الآمر الذی یخاف فلا یعصی لعبده قم فیقول العبد امتثالاً لأمر سیده. فلیس للسید فی قیام هذا العبد سوی أمره له بالقیام، و القیام من فعل العبد لامن فعل السید. ۱۵

یعنی: حق تعالی صادق است در قول خود که شیء به امر «کن» خود متکوّن شد نه آنکه کسی دیگر او [را] مکوّن گردانید. و این که شیء به نفس خود تکوّن یافت فی نفس الأمر امرِ معقول است نه آنست که ازمعقولیت خارج است مانند این مثال که کارفرمای بزرگی که از او ترسند و نافرمانی او نتوانند که بکنند که بندهٔ خود را گوید برخیز، و آن بنده به متابعت امر او قیام نماید. در این صورت برخاستن عبد آن بزرگ امر را غیر از امر به برخاستن چیزی دیگر نیست وقیام فعل بنده است نه فعل آن سیّد که امر به قیام نمود. ۲۰

اگر کسی سؤال کند و گوید که: اشیاءِ موجوده پیش از وجود یافتن معدوم بودند، چون تواند که معدومات متصف به امتثال و قبول امر و انقیاد گردند، و حالانکه این مذکورات از اشیاءِ موجوده حاصل می‌تواند شد. ۲۵

و دیگر آنکه شیئ که وجود او مستفاد از غیر باشد، چون تواند که به نفس خود

متکوّن شود، و چون قیاس توان کرد چیزی را که موجود نباشد به چیزی که موجود باشد؟ مانند مثال بنده و سیّد و امر که ذکر رفت.

جواب با صواب محقّقان آنست که اشیاءِ معدوم فی الخارج ازلاً و ابداً موجود به وجود علمی الهی بودند، و این صفات مذکوره از لوازم وجوداند نه وجود خارجی فقط. ۵ پس اشیاء در حین اتصاف به وجود علمی متصف به این لوازم بودند. غایة ما فی الباب آنست که این صفات در ظهورات متفاوت‌اند بحسب اقتضای هر عالمی از عوالم که در آنجا ظاهر می گردند مانند تفاوت اعیان موجودات در عالم ارواح و اجسام در لطافت و کثافت و سر نسبت تکوین به اعیان؛ و تحقیق آن آنست که [۱۶۶ ــ پ] آن اعیان بجهت آنکه عین حق‌اند از روی حقیقت آن اعیان را ۱۰ ظهور و اظهار نفس خود در جمیع مراتب وجود بسبب اتصاف آن اعیان به صفات الهی حاصل و واقع است.

و از حیثیت آنکه آن اعیان به تعیّن خاص متعیّن شده‌اند استمداد از ذات مطلق بی‌تعیّن می‌نمایند و محتاج اویند، و صفات کونیه و عجز و نقص و ضعف به اشیاء از این جهت منسوب است. پس نسبت ایجاد و تکوین به اشیاء کردن به اعتبار ۱۵ اوّل است که عین حق بودن است. و نسبت عجز و فقر و ضعف و مسکنت به اعتبار ثانی که معیّن به تعیّن خاص شدن است که بحسب آن تعیّن ظروف استعدادات اشیاء تنگ و ضعیف شده است. شعر:

تعیّن هریکی را کرده محبوس — به جزویت ز کلی گشته مأیوس
بزیر پرده‌ای هر ذره پنهان — جمال جانفزای روی جانان

۲۰ **فقام أصل التکوین علی التثلیث أی من الثلاثة من الجانبین، من جانب الحق و من جانب الخلق.**

پس قائم شد و مقرَّر گشت اصل تکوین که تکوّن اعیان متکوّنه مراد است به تثلیث، یعنی ثلاثه از جانبین که جانب حق و جانب خلق است، چنانچه ذکر رفت، از جانب حق ذات است و ارادت و قول «کن»، و از جانب خلق عین ثابت است و ۲۵ سماع آن عین در مقابل ارادت حق، و قبول امتثال امر موجد به کینونت.

ثم سری ذلك فی إیجاد المعانی بالأدلة: فلابد من الدلیل أن یکون مرکباً من ثلاثة علی نظام مخصوص و شرط مخصوص، وحینئذ ینتج لابد من ذلك.

یعنی: چون تثلیث سبب فتح باب نتایج در تکوین و ایجاد بود، ساری شد آن

حکم تثلیث درجمیع مراتب،حتی در ایجاد معانی به ادلّه. پس لابد شد که دلیل مرکّب از سه چیز باشد بر نظام خاص و شرط خاص تا منتج باشد، والبته آین چنین می‌باید و خلاف این منتج، نتایج صادقه نمی‌تواند بود.

و هو أن یرکب الناظر دلیله من مقدمتین کل مقدمة تحوی علی مفردین فتکون أربعة واحد من هذه الأربعة بتکرر فی المقدمتین لتُرْبَطَ إحداهما بالأخری کالنکاح. ۵

یعنی: [۱۶۷ـر] آن نظام مخصوص آنست که ناظری که می‌خواهد که مطلوب را به دلیل ثابت سازد، مرکّب گرداند دلیل را از دو مقدّمه، که هر مقدّمه‌ای شامل دو مفرد باشد.پس در هر دلیل چهار چیز باشد:

یــکی از آن چهار آنست که در مقدَّمتین مکرر می گردد تا رابطه احدی المقدَّمتین، مقدّمه دیگر شود، چنانچه می گویی: عالم متغیّر است و هر متغیّری که ۱۰ باشد البته محدث است. در این مقدَّمتین لفظ متغیّر رابطه گشت مانند نکاح.تشبیه اجتماع معانی ثلاثه جهت حصول نتیجه به نکاح صوری نمود تا تنبیه باشد بر آنکه اجتماع صوری عینی در صورت نکاح نمودار و صورت آن اجتماع غیبی معنوی است، و آن سه چیز که ارکان نکاح صوری است یکی زوج است، دوم زوجه، سیوم ولی، و باقی هرچه هست شروط صحت نکاح است. ۱۵

فتکون ثلاثة لاغیر لتکرار الواحد فیهما ؛ فیکون المطلوب.

یعنی: در دلیل سه چیز است، زیرا که آن یکی که رابطه و حدِّ وسط است درهر دو مقدّمه مکرر است همان یکی بیش نیست. پس از اجتماع ثلاثه مطلوب که نتیجه است حاصل شد.

إذا وقع هذا الترتیب علی الوجه المخصوص و هو ربط إحدی المقدمتین بالأخری بتکرار ذلك الواحد المفرد. ۲۰

یعنی: در ادلّه ترتیب مقدّمتین گاهی که بر این وجه مخصوص که عبارت از ربط احدی المقدّمتین به مقدّمهٔ دیگر است واقع شود به تکرار آن واحد که مفرد است. یعنی موضوع و محمول نتیجه را به تکرار خود فرد می گرداند و یکی می سازد.

الذی به یصح التثلیث. والشرط المخصوص أن یکون الحکم أعمَّ من العلة أومساویاً لها، وحینئذ یصدق؛ وإن لم یکن کذلك فإنه ینتج نتیجة غیر صادقة. ۲۵

یعنی: آن واحد مکرر مفرد که به آن واحد در دلیل تثلیث صحیح شده که عبارت از موضوع و محمول و حدِّ وسط است، و شرط مخصوص آنست که حکم یعنی

محکومٌ به درنتیجه اعم —یعنی عامتر از علت که حدِّ وسط مراد است— بوده باشد.
و حدِّ وسط را علّت بجهت آن گفته است که در نتیجه علّت حکم حدِّ وسط است تا محکومٌ به نتیجه مساوی علت |۱۶۷ —بپ| که حدِ وسط است بوده باشد تا نتیجهٔ صادق بدهد. مثال آنکه حکم اعمّ از علت باشد همچون: الانسان حیوان و کل حیوان جسم فالانسان جسم. چه جسم اعمّ از حیوان است. و مثال آنکه محکوم به نتیجه مساوی علت باشد همچو: الانسان حیوان و کل حیوان حسّاس، فالانسان حسّاس. و حساس مساوی علت است که حیوان است.

و این که ذکر رفت بعینه آنست که در علم منطق شرط کرده‌اند که کلیّت کبری می‌باید. و اگر این نظام و ترتیب مخصوص مرعی نباشد یقین که منتج نتیجهٔ غیرصادقانه خواهد بود.

و هذا موجود فی العالم مثل إضافة الأفعال إلی العبد معراة عن نسبتها إلی اللّه أو إضافة التکوین الذی نحن بصدده إلی اللّه مطلقاً.

یعنی: نتیجهٔ غیر صادقه دادن درعالم واقع است. مثل اسناد فعل به آن معنی که گویند که: «عبد فاعل فعل است»، چه این اسناد بی‌آنکه نسبت فاعلی به حق نمایند غیر صادق است، زیرا که عبد قابل است و قابل در حصولِ نتیجه کافی نیست، بلکه لابدّ است از فاعل نیز، و فاعل حق است.و مثال ثانی مانند اضافه تکوین به حق معرّا از عین عبد، و این نیز نتیجهٔ غیرصادقه است زیرا که امر به «کن» از حق است و تکوین و امتثالِ امر از عبد. پس هرآینه اضافهٔ ایجاد مطلقاً به حق نمودن و اعتبار عین عبد ننمودن البته نتیجه غیرصادقه است.

والحق ما أضافه الا إلی الشیء الذی قیل له کن.

یعنی: حق تعالی در آیت «إنما قولنا لشیء إذا أردناه ان نقول له کن فیکون»[۲]، و باز در آیت «إنما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون[۳]»تکوین و تکوّن را اضافه نفرموده است الاّ به آن شیء که مأمور به امر «کن» گشته است. پس اضافهٔ ایجاد مطلقاً به حق نمودن وعین عبد را مدخل ندادن البته نتیجهٔ غیرصادقه است و از صدق عاری خواهد بود.

---

(۲) س ۱۶ ی ۴۰.

(۳) س ۳۶ ی ۸۲.

پس[٤] رجوع فعل به وجود باشد أعنی به حق [۱۶۸ــر]. و در مثال ثانی اضافت تکوین به حق تعالی معرّا از نسبت بعینِ عبد نیز افادهٔ نتیجهٔ غیرصادقه می کند، چه امر از حق ــسبحانه و تعالی ــ است و تکوّن و امتثالِ امر از عبد. پس اضافت ایجاد مطلقاً به باری تعالی بی اعتبارِ عینِ عبد از صدق عاری باشد.

و مثاله إذا أردنا أن ندل أن وجود العالم عن سبب فنقول كل حادث فله سبب فَمَعَنَا الحادث والسبب. ثم نقول فی المقدّمة الأخری والعالم حدث فتكرر الحادث فی المقدّمتین. والثالث قولنا العالم، فأنتج أن العالم له سبب. ۵

یعنی: مثال آنچه گفتیم که چاره‌ای نیست ا ز اشتمال دلیل مر سه چیز را بر نظام مخصوص وشرط مخصوص، تا نتیجه اش صادق باشد، آنست که چون خواهیم که دلیلی دگر بر این که وجود عالم حاصل او سبب است که موجد اوست، گوییم: «کل حادث فله سبب و العالم حادث فالعالم له سبب». و این شکل رابع است و رد کرده می‌شود به شکل اوّل، به اینکه مقدّمه ثانیه را که «العالم حادث» است صغری سازیم، و مقدّمه اولی را که «کل حادث فله سبب» است کبری کنیم، لاجرم چنین شود که: «العالم حادث و کل حادث فله سبب». پس نتیجه دهد که «العالم له سبب». لاجرم واضح شد که به مراعات نظام مخصوص و شرط مخصوص در میان این سه چیز که عالم و حادث و سبب است نتیجهٔ صادقه متأتی می گردد. ۱۰ ۱۵

و ظهر فی النتیجة ماذكر فی المقدمة الواحدة و هوالسبب. فالوجه الخاص هوتكرار الحادث، والشرط الخاص عموم العلة لأن العلة فی وجود الحادث السببُ، و هو عام فی حدوث العالم عن اللّه أعنی الحكم. فنحكم علی كل حادث أن له سبباً سواء كان ذلك السبب مساویاً للحكم أویكون الحكم أعم منه فیدخل تحت حكمه، فتصدق النتیجة. ۲۰

و ظاهر شد در نتیجه آنچه در مقدّمه واحده مذکور گشت که آن «فله سبب» است. پس وجه خاص تکرر حادث است که حدِ أوسط است.

و بدان جهت تسمیه به «وجه» کرد که محمول از آن روی مغایر است مر موضوع را [که] نسبتی از نسب اوست و وجهی از وجوهش. و این سبب یعنی «ماله السبب» اعمّ است از عالم و حدوث او، چه صفات و اسماء الهیّه از عالم نیست، از ۲۵

---

(٤) قا: و مثاله إذاردنا سبحانه و تعالی + پس.

این روی که نه از موجودات خارجی است با آنکه در فیضان از حق تعالی محتاج است به سبب، و مراد از «هوعام» حکم است. یعنی حکم به اینکه «ماهو حادث فله سبب» حکم عام کلی است خواه حادث باشد به حدوث زمانی، چون مخلوقات، یا به حدوث ذاتی چون مبدعات.

٥ و لهذا ارداف کرد به این قول که: پس حکم می کنیم بر هر حادث به اینکه او را سبب است خواه این سبب مساوی باشد مر حکم را، یا حکم اعمّ باشد از او. **[١٦٨– پ]** پس او داخل بود تحت الحکم، لاجرم نتیجه صادق باشد.

آنچه بتقدیم رسید ترجمه متن بود مشحون به بندی از شرح. و توضیح کلام آنست که:

١٠ مراد از «سبب» در قول شیخ –قدّس سرّه– که می گوید: «سواء کان [ذلك] السبب مساویاً» حدِأوسط است که سبب ربط است میان محمول نتیجه و موضوعش، چنانکه از حدِ اوسط به لفظ علت تعبیر کرد آنجا که گفت: «والشرط المخصوص ان یکون الحکم اعمَّ من العلة او مساویاً». و مراد از حکم اکبر است.

و می باید که گمان برده نشود که از «سبب» مراد سبب مذکور است درمثال،

١٥ چه ممکن نیست که حکم اعمّ باشد اگر چه مساواة بینهما ممکن است از آنکه مراد از «حکم» اینجا محکوم علیه تواند بود که آن کل حادث است، چه ممکن نیست که حمل حکم اینجا بر نسبت حاصله بین الموضوع والمحمول کنند، زیرا که این نسبت وصف کرده نمی شود به اینکه اعمّ است از طرفین، یا اخص یا مساوی طرفین، بلکه وصف کرده می شود بدین امور بحسب نسبت اخری، وقتی که لازم آید آن نسبت از صدق این،

٢٠ کما یقال: «إذا کان الشیء حادثاً کان له سبب». پس میان «حادث» و میان «ماله السبب» مساوات است، و این در شرطیه است نه در حملیه.

و محکوم علیه اگر اعم باشد از قول او که «فله سبب» است، لازم می آید حمل اخص بر اعم، و این محال است از برای عدم صدق «الحیوان ناطق والجسم حیوان». مگر که گوییم این مثال، مثالِ مساوات است. پس بر این تقدیر صحیح

٢٥ باشد. و مثال مساوات میان سبب و حکم أعنی محکوم به قول ماست که «کل حادث فله سبب» وقتی که از حادث حدوث ذاتی اراده کنیم از آنکه صادق می آید که گوییم: «کل ما له سبب فهو حادث بالحدوث الذاتی»، لاجرم بینهما مساوات باشد.

و مثال اعم بودن حکم که محکوم به از سبب که حدِ أوسط است، قول ماست

که «کل حادث فله سبب» وقتی که اراده کنیم از حادث حدوث زمانی، از آنکه «ماله السبب» گاهی حادث باشد به حدوث زمانی، وگاهی حادث باشد به حدوث ذاتی. پس اوسط در هر دو حال داخل تحت حکم الاکبر باشد و نتیجه صادق بود.

فهذا أیضاً قد ظهر حکم التثلیث فی إیجاد المعانی التی تقتنص بالأدلة. فأصل الکون التثلیث، ولهذا کانت حکمة صالح علیه السّلام التی أظهر اللّه فی تأخیر أخذ قومه ثلاثة أیام وعداً غیر مکذوب. ٥

یعنی: چون اصل کون مبنی بر تثلیث بود حکمت صالح —علیه السّلام— نیز در اهلاك قومش مبنی بر تثلیث **[٩ ١٦—ر]** آمد، پس اهلاك کرد ایشان را حق —سبحانه و تعالی— در سه روز تا فساد مناسب کون باشد.

«وعْداً» اگر منصوب باشد خبر «کانت» بود، واگر مرفوع باشد اعراب او محکی باشد. ١٠

فأنتج صدقاً وهو الصیحة التی أهلکهم اللّه بها فأصبحوا فی دیارهم جاثمین.

پس نتیجه داد تثلیث نتیجه صدق که آن صیحه است که ایشان را حق تعالی بدان اهلاك کرد. لاجرم ایشان را استطاعت قیام نماند، و هم در دیار خویش هلاك شدند. ١٥

فأول یوم من الثلاثة اصفرت وجوه القوم؛ وفی الثانی احمرت وفی الثالث اسودت. فلما کملت الثلاثة صح الاستعداد فظهرکون الفساد فیهم فسمی ذلك الظهور هلاکاً؛

پس در روز اوّل روی ایشان زرد شد، و در روز دوم سرخ گشت. ودر روز سیوم سیاه شد. و چون استعداد وصول به عالم اخراوی کمال یافت پس ظاهر شد وجودی که مشروط بود به هلاك و فساد ایشان که آن وجود برزخی و اخراوی است. ٢٠

و شیخ —قدّس سرّه— کون را به فساد اضافت کرد تا معلوم شود که هر فساد مستلزم کونی دیگر است که پیشتر نبود. ولهذا فرمود که: پس این ظهور تسمیه کرده شد به هلاك.

فکان اصفرار وجوه الأشقیاء فی موازنة إسفار وجوه السعداء فی قوله تعالی «وجوه یومئذ مسفرة» من السفور وهوالظهور، کماکان الاصفرار فی أول یومٍ ظهور علامة الشقاء فی قوم صالح. ثم جاء فی موازنة الاحمرار القائم بهم قوله تعالی فی السعداء «ضاحکة»، فإن الضحك من الأسباب المولدة لاحمرار الوجوه، فهی فی ٢٥

السعداء احمرار الوجنات. ثم جعل فی موازنة تغییر بشرة الأشقیاء بالسواد قوله تعالی «مستبشرة» و هوما أثره السرور فی بشرتهم كما أثر السواد فی بشرة الأشقیاء. ولهذا قال فی الفریقین بالبشری، أی یقول لهم قولاً یؤثر فی بشرتهم فیعدل بها إلی لون لم تكون البشرة تتصف به قبل هذا. فقال فی حق السعداء «یبشّرهم ربّهم برحمةٍ منه و رضوان» و قال فی حق الأشقیاء «فبشّرهم بعذابٍ ألیم» فأثر فی بشرة كل طائفة ماحصل فی نفوسهم من أثر هذا الكلام. فما ظهر علیهم فی ظاهرهم إلا حكم ما استقر فی بواطنهم من المفهوم.

یعنی: زردی چهره اشقیاء در مقابله روشنی وجوه سعداء است که حق -سبحانه و تعالی- می‌فرماید: «وجوه یومئذ مسفرة». یعنی روشن و نورانی: لاجرم علامت سعادت در روز قیامت اسفار وجوه سعداء شد چنانکه علامت شقاوت قوم صالح را -علیه السّلام- در روز اوّل زردی چهره آمد و در مقابل احمرار وجوه ایشان [۱۶۹-پ] در حق سعداء فرمود: «ضاحکة»، چه خنده سبب سرخی وجه است و در مقابل تغییر وجوه اشقیاء به سواد در وصف سعداء «مستبشرة» گفت، زیرا که استبشار اثر سرور باطن است در بشره، چنانکه سواد وجه اثر اندوه باطن اشقیاء آمد. ولهذا حضرت حق -سبحانه- تعبیر حال فریقین به «بشری» کرد. پس در حق سعداء فرمود که: «یبشّرهم ربّهم برحمةٍ منه و رضوان»[۵]، و در حق اشقیاء فرمود: «فبشّرهم بعذابٍ ألیم»[۶].

پس آنچه ازاثر این کلام در باطن ایشان بحصول پیوست تأثیر کرد در[۷] بشره ایشان؛ لاجرم پیدا نشد بر ظواهر ایشان، مگر حکم آنچه استقرار یافت از مفهوم در باطن ایشان.

فما أثر فیهم سواهم کما لم یکن التکوین إلا منهم. فللّه الحجة البالغة.

این کلام رجوع است به آنچه شیخ اوّلاً در صدد تقریر او بود. یعنی ایشان‌اند که تأثیر می کنند در انفس خود بحسب استعدادات خویش و بحسب قبول فیض حق و امر او، چنانکه تکوین ازغیر ایشان نبود. پس حجّت بالغه خدای را باشد بر خلق در سعداء و اشقیاء بودن ایشان. «و ما ظلمهم اللّه ولکن کانوا انفسهم یظلمون»[۸]، چه حق

(۵) س ۹ ی ۲۱.
(۶) س ۳ ی ۲۱.
(۷) قا: و+در.
(۸) س ۱۶ ی ۳۳.

اعطای وجود می کند؛ لاجرم اگر استحقاق خیر داشته باشد اعطای وجود خیر کند، واگر استحقاق شرّ داشته باشد وجود شرّ اعطا کند، لاجرم سعداء می گویند، بیت:

کان قندم نیستان شکرم هم زمن می روید و من می خورم

و درمخاطبهٔ اشقیاء می گوید، بیت:

گر بکاری خسته ای خود کشته ای ورحریروقزدری خود رشته[ای] ۵

فمن فهم هذه الحكمة وقررها في نفسه وجعلها مشهودة له ارح نفسه من التعلق بغيره وعلم أنه لايؤتى عليه بخيرولابشرإلامنه. وأعنى بالخير ما يوافق غرضه ويلائم طبعه ومزاجه، وأعنى بالشر ما لايوافق غرضه ولايلائم طبعه ولامزاجه. ويقيم صاحب هذا الشهود معاذير الموجودات كلها عنهم وإن لم يعتذروا، ويعلم أنه منه كان كل ماهوفيه كما ذكرناه أولاً في أن العلم تابع للمعلوم، فيقول لنفسه إذا جاءه مالايوافق غرضه: يداك أوكتا وفوك نفخ. والله يقول الحق وهويهدى السبيل. ۱۰

پس هر که فهم این حکمت کند و در نفس مقرّر سازد و به عین عیان به مشاهده او پردازد نفس خود از تعلّق بغیر آزاد کند و دریابد که آنچه بر او طاری می شود از خیر و شرّ هم از اوست.

و مراد از خیر آنست که موافق غرض و ملایم طبع و مناسب مزاج او باشد. ۱۵ [۱۷۰ــر].

و مراد از شرّ آنکه نه موافق غرض باشد و نه ملایم طبع و مزاج بود.

پس صاحب این شهود اقامت معاذیر همه موجودات می کند، و می داند که هر چه بر او طاری است ازنفس اوست. چنانکه پیشتر گذشت که علم تابع معلوم است.

پس در اوان طریان غیرموافق و جریان ناملایم در مخاطبه نفس خویش ۲۰ می گوید: کسب کردهٔ دودست خویش می اندوزی و به آتشی که دمیدهٔ دهان تست می سوزی. «للّه در من قال کاشفاً عن هذه الحال». بیت:

یك روزعقابی سره از کنگره برخاست وز بهر طمع بال به پرواز بیاراست

ناگه زیکی گوشه یکی سخت کمانی تیری ز قضا و قدر انداخت بدو راست

بیچاره عقاب از الم تیر بگفتا از آهن و از چوب بریدن ز کجا خاست ۲۵

چون نیك نظر کرد پر خویش براو دید گفتا ز که نالیم که ازماست که برماست

[۱۲]
فص حکمة قلبیة فی کلمة شعیبیة

بدانکه قلب گاهی اطلاق کرده می‌شود بر نفس ناطقه، چون مشاهده تواند کرد معانی کلیّه و جزئیّه را، هر گاه که خواهد. و این مرتبه مسمّی است نزد حکما به عقل مستفاد.

و تسمیهٔ او به قلب از برای تقلّب اوست میان عالم عقل محض و عالم نفس منطبعه، و ازبرای آنکه او را به سوی هر عالمی از عوالم خمسهٔ کلیّه وجهی است و در این وجوه خمسه منقلب است. ۱۰

و این قلب را احدیت جمع است میان اسماء الهیّه، و او راست ظهور به حکم هر یکی از این اسماء بر سبیل عدالت. و او برزخ است میان ظاهر و باطن، و ازاو منشعب می‌شود قوای روحانیّه و جسمانیّه. و از او است فیض بر هریك از این قوی.

۱۵ و در حقیقت این قلب صورت مرتبه الهیّه است، چنانکه روح مرتبه صورت احدیت است، و لهذا گنجایی همه چیز دارد حتی الحق. لاجرم —چون قلب کثیر الشعب والنتائج است و شعیب را —علیه السّلام— اولاد و نتایج بسیار بود، و تحقق به مقام قلب داشت، و مشاهد بود معانی کلیّه و جزئیّه را، و متخلّق به اخلاق الهیّه، و قایم به عدلی که سبب وجود عالم است، و امر به ایفای حقوق در مکیال و منزلت به ۲۰ قسطاس مستقیم به مقتضای استعداد هر یك از خلایق [می کرد—] شیخ حکمت قلبیه را اضافت به کلمه شعیبیه کرد.

إعلم أن القلب —أعنی قلب العارف بالله— هومن رحمة الله، و هو أوسع منها، فإنه وسع الحق جل جلاله و رحمته لا تسعه:

یعنی: بدانکه قلب —أعنی قلب عارف بالله— از رحمت حضرت الهی ۲۵ است، و او أوسع است از رحمت، ازآنکه دل را سعتِ گنجایی حق هست. و قدجاء فی الحدیث القدسی انّه تعالی قال: «ما وسعنی أرضی و لاسمائی ولکن وسعنی قلب عبدی المؤمن التقی النقی». دانی چه می گوید، می فرماید؛ بیت:

بهر کجا که بجویی مرانخواهی یافت　　　دل است مطلب من گر مرا طلبکاری

زعرش و کرسی ولوح وقلم فزون باشد دلی خراب که اورا بهیچ نشماری
خموش وصف دل اندریان نمی گنجد اگر بهر سرمویی دوصدزبان داری

امّا این صفت دلی است که عارف باللّه باشد، چه دل غیر او قلب مصطلح عندالخواص نیست، وشرط آنست که عارف باللّه باشد زیرا که اللّه مجمع جمیع اسماء الهی است و قلب قابل همه فیضانات اوست، لاجرم معرفت او مستلزم معرفت اسماء اوست، و معرفت سایر اسماء مستلزم معرفت او نیست. ۵

و اینجا مراد از رحمت آنست که حق بدان تعطف و اشفاق و مرحمت می کند بر عباد خویش، و موهبت وجود بدان ارزانی می دارد نه نفس وجود؛ چه قلب اوسع از وجود نیست. و لهذا گفت که: قلب از رحمت اللّه است. یعنی صادر است از او، و فرمود که حق راحم است و مرحوم نی. ۱۰

پس اگر رحمت به معنی وجود بودی، همچنانکه حق را موجود گفتن صادق است، مرحوم گفتن نیز صادق بودی.

هذا لسان العموم من باب الاشارة، فإن الحق راحم لیس بمرحوم فلاحکم للرحمة فیه.

یعنی: آنچه گفتیم که رحمت را سعتِ احاطه او نیست، لسان عموم خلایق است و بر معتقد علمای ظاهر مطابق که حق نزد ایشان راحم است مطلقاً، و به هیچ وجهی از وجوه مرحوم نیست. پس رحمت را در وی حکم نتواند بود، اما به لسان اهل تحقیق هم راحم حق است و هم مرحوم او، و هم عالم حق است وهم معلوم او. بیت ۱۵

اوست هست مطلق اینجا غیرنیست زانکه اینجا کعبه نی ودیرنیست

و اغیار که مسمّی است به عالم، عین اوست. ۲۰

درمذهب اهل کشف وارباب شهود عالم همه نیست جز تفاصیل وجود
چندین صور ارچه ظاهراً روی نمود چون درنگری نیست بجزیك موجود

پس رحم نکرد حق مگر نفس خود را؛ لاجرم اوست راحم در مقام جمع احدیت، و اوست مرحوم در مقام تفصیل و کثرت. پس متحقّق بدین مقام را در مخاطبه یار کلام اینست. بیت: ۲۵

هم یارتویی مرا هم اغیارتویی بیگانه تویی محرم اسرارتویی
هم درد دهندهٔ دل زارتویی [۱۷۱] هم صحت جان ودل بیمارتویی

و أما الاشارة من لسان الخصوص فإن اللّه وصف نفسه بالنفس و هو من التنفیس.

اما اشارت از لسان خصوص آنست که حق —سبحانه و تعالی— به لسان نبی خود نفس خود را بنفس وصف کرد.

و «نفس» بفتح «فا» مأخوذ است از تنفس که ترویح و دفع کرب است، چه نفس ارسال هوای حار است از باطن، و ایراد هوای بارد ازبرای ترویح متنفس از کرب؛ چه متنفس را تنفس جز برای دفع کرب نیست. ۵

پس تشبیه کرد نفس الهی را به نفس انسانی، و اضافت کرد کرب را به حق سبحانه، نه از آن حیثیت که غنی است از عالمین، بلکه از آن روی که رب همه است، و کرب او طلب اسماء الهیّه است که باقی است در ذات احدیت بالقوّة ظهور خود را و تحقّق اعیان خویش را. پس تنفس کرد و اعیان این اسماء را ایجاد نمود تا الهیت ظهور یافت. ۱۰

و ان الاسماء الالهیة عین المسمی ولیس إلاهو، وأنها طالبة ماتعطیه الحقائق و لیست الحقائق تطلبها الأسماء إلا العالم. فالألوهیة تطلب المألوه، والربوبیة تطلب المربوب،

و اسماء الهیّه عین مسمّی است از حیثیت وجود واحدیت ذاتیّه، اگرچه غیرمسمّی است به اعتبار کثرتش. ونیست مسمّی مگر عین هویت حق، یا نیست این تنفس مگر عین هویت ساریه در همه موجودات. ۱۵

و این اسماء طالب‌اند وجود آنچه را اعطا می‌کند حقایق کونیه مرحق را از احکام و صفات کونیه.

و در بعضی نسخ «ماتعطیه من الحقائق» است. یعنی اسماء طالب‌اند اعطای حقایق را. ۲۰

و سیاق کلام مؤیّد ثانی است و بتحقیق حقایق که اسماء طالب اوست غیرعالم نیست. پس الوهیت طالب مألوه است و ربوبیت راغب مربوب.

و بباید دانست که شیخ —قدّس اللّه سرّه— مألوه [را] در کتبش بمعنی عالم استعمال می‌کند، چه مألوه بمعنی متحیّر و مثبت می‌آید. و اطلاق این دو معنی برعالم مناسب است اگرچه بمعنی معبود و مفزع و مسکون الیه نیز می‌آید. و این معنی مقتضی اطلاق اسم مألوه است برحق —سبحانه و تعالی—. والوهیت اسم مرتبه است. یعنی: این مرتبه طلب می‌کند وجود عالم را که مألوه است، چه هریکی ازاسماءذات و صفات و افعال اقتضا می‌کند محل ولایت خویش را، تا بدان ظاهر شود چنانکه قادر مقدور ۲۵

می‌خواهد و قاهر مقهور، و خالق مخلوق، و رازق‌مرزوق، و هکذا غیرها.

و فرق میان الوهیت و ربوبیت **[۱۷۱ــپ]** آنست که الوهیت حضرت همه اسماء است اسماء ذات و صفات و افعال؛ و ربوبیت حضرت اسماء صفات و افعال است فقط، و لهذا از مرتبه الوهیت متأخر شد. قال الله تعالی: «الحمدلله ربّ‌العالمین»[۱]. ۵

و إلا فلاعین لها إلابه وجوداً أو تقدیراً.

یعنی: اگر الوهیت و ربوبیت طالب مألوه و مربوب نبودی، هیچ یك از این دو متحقّق نشدی. چنانکه ابوّت بی‌ابن و بنوّت بی‌أب متحقّق نمی گردد، چه این دو از قبیل متضایفین‌اند.

۱۰ و چون این معنی محقّق گشت که تحقّق الوهیت و ربوبیت موقوف است به مألوه و مربوب، پس عینی نیست الوهیت و ربوبیت را مگر به مألوه و مربوب که عالم است، خواه موجود باشد به وجودِ حقیقی و خواه مقدّر. پس جواب «إلا» محذوف است، و پیش از «فلاعین لها» شرط مقدّر.

والحق من حیث ذاته غنی عن العالمین. والربوبیة مالها هذا الحکم. فبقی الأمر بین ماتطلبه الربوبیة وبین ماتستحقه الذات من الغنی عن العالم. ولیست الربوبیة علی الحقیقة والاتصاف إلاعین هذه الذات. ۱۵

و حق از روی ذاتش غنی ازعالمین [است]، و ربوبیت را این حکم نیست چه او را غنا نیست ازمربوب. پس امر دائر شد میان غنای ذاتی و افتقار اسمائی.

پس واجب شد تنزیل کردن هریکی را درمقامش؛ لاجرم می گوییم: غنا از روی ذات است که اگرعالم باشدونباشد، در ذات تغییر نیست و او بر حال خود است، ۲۰ ازلاً و ابداً، نزد وجود عالم و عدمش.

برق استغنا چنان اینجا فروخت / کز تف او صد جهان اینجابسوخت
صد جهان اینجا فرو ریزد بخاک / گر جهان نبود در این‌حضرت چه باک
گر دوعالم شد همه یکباره‌نیست / ورزمین سنگی همان انکار نیست
گر نماند از دیو و از مردم اثر / از سر یک قطره باران درگذر ۲۵
گر شد اینجا جزو و کل کلی تباه / کم شد از روی زمین یک برگ کاه

---

(۱) س ۱ ی ۲.

گر به یک ره گشت این نه طشت گم قطره‌ای از هفت دریا گشت کم
اینکه می گویم بقدر فهم تست مُردم اندر حسرت فهم درست

و امّا افتقار از حیثیت ربوبیت و الوهیت است، و چون ربوبیت صفت ذات غنیه است و صفت در احدیت عین موصوف؛ لاجرم شیخ می گوید که: ربوبیت نیز در حقیقت نیست مگر عین این ذات. پس ذات را غنا است از عالمین از وجهی که آن وجه احدیت متعالیّه است از نسب و اضافات، [۱۷۲ ــ ر] و او را افتقار است به همه، از وجهی دیگر که وجه واحدیت طالبه است مر نسب و مظاهرش را.

فلما تعارض الأمر بحکم النسب ورد فی الخبر ماوصف الحق به نفسه من الشفقة علی عباده.

یعنی: چون متعارض شد امر الهی بحکم نسب و اضافات از صفات حقیقیه و اضافیه متقابله، چون قهر ولطف و رحمت و نقمت،حضرت الهی شفقت را بر بندگان اضافت به نفس خود کرد که «واللّه رؤف بالعباد»[۲].

و شفقت عین رحمت است پس شفقت رحم کرد هم عباد خود را و هم اسماء خویش را که طالب عباد بودند به اظهار آنچه جمال سلطنت اسماء در او نماید از اعیان عالم؛ چه اعیان عالم سبب ظهور کمالات اسماء است و رابطه تمامی ربوبیت اوست.

فأوّل ما نفّس عن الربوبیة بنفسه المنسوب إلی الرحمن بایجاده العالم الذی تطلبه الربوبیة بحقیقتها و جمیع الأسماء الالهیة.

اوّل آنچه حق از آن نفس زد به نفس رحمانی و ازاله کرب کرد صفت ربوبیت بود بعد از آن جمیع اسماء الهیه؛ چه ربوبیت و همه اسماء الهیه اقتضای وجود مربوبات و اظهار مظاهر اسماء و صفات کردند و خارخار تقاضای ایشان که بمنزلهٔ کرب است مستدعی تنفیس گشت به نفس رحمانی، که عبارت است از ایجاد عالم درخارج. وقیام همه عالم بامتداد آن‌نفس است. بیت:

ای آنکه ترا دره دانش هوسی است یك‌حرف بس‌است گردرین خانه کسی‌است
عالم همگی یك نفس رحمانی است آری نشنیده‌ای که عالم نفسی است

فیثبت من هذا الوجه أن رحمته وسعت کل شیء فوسعت الحق، فهی أوسع من

---

(۲) س ۲ ی ۲۰۷.

القلب أو مساوية له فی السعة.

چون غرض شیخ ــ قدّس اللّه سرّه ــ درتقر یرعبارت به لسان اشارت اثبات این معنی بود که حق چنانکه راحم است از وجهی، مرحوم است از وجهی دیگر؛ اینجا تصریح به مقصود کرد که رحمت را سعتِ همه چیز است خواه اسم باشد آن چیز و خواه عین، لاجرم رحمت را سعت حق باشد؛ چه حق عین این اسماء و اعیان است. پس رحمت ۵ او اوسع از قلب باشد؛ چه ملاحظه حق بحسب جمیع اسماء است و قلب و هرچه اسم شیئیت بر او اطلاق کرده می‌شود داخل است در اسماء، و قلب را گرچه سعت حق و اعیان ومظاهرش هست، اما سعت نفس خویش نیست. و اگر ملاحظه این معنی کرده شود که قلب را احاطه علمیه به نفس خویش هست بلکه سعت گنجایی حق دارد و قلب در او مدرج است قلب را در سعت مساوی رحمت توان داشت، بلکه اگر ۱۰ **[۱۷۲ــ پ]** حقیقت قلب را ــ چنانکه هست ــ بشناسی در مخاطبهٔ او گویی:

دلا همای وصالی بپر، چرا نپری	ترا کسی نشناسد نه آدمی نه پری
گهی بخاك درآمیزی از وفا، و دمی	زعرش و فرش و حدود دو کون برگذری
تو دلبری نه دلی، لیك بهر حیله و مکر	بشکل دل شده‌ای تا هزار دل ببری

هذا مضی. ۱۵

بدانکه آنچه او را گنجایی همه هست، سه چیز است: علم و رحمت و قلب. قال اللّه تعالی: «ربّنا وسعت کل شیء رحمة و علماً* احاط بکل شیء علماً* و رحمتی وسعت کل شیء»[۳]. وقال: «ما وسعنی أرضی ولاسمائی ولکن وسعنی قلب عبدی المؤمن».

۲۰ پس چون شیخ در سعتِ رحمت سخن گفت، و آن را اوسع از قلب یا مساوی او داشت، گفت: «هذا مَضی». یعنی این گذشت. و فرمود:

ثم لتعلم أن الحق تعالی کما ثبت فی الصحیح یتحول فی الصور عند التجلّی، وأن الحق تعالی إذا وسعه القلب لایسع معه غیره من المخلوقات فکأنه یملؤه.

شیخ ــ قدّس سرّه ــ می‌خواهد که بیان اتساع حق کند،وایمائی می‌نمایدلطیف بر اصلی شریف که تقلب قلب بدو مستند باشد، و آن تحول الهی است در تجلیاتش. ۲۵ چنانکه ثابت شد در حدیث صحیح. و چون تجلی بحسب استعداد متجلّی له است پس

(۳) س ۴۰ ی ۷، س ۶۵ ی ۱۲، س ۷ ی ۱۵۶.

قلبی که سعت حق داشته باشد نتواند بود مگر کسی را که استعداد جمیع تجلّیات ذاتیه الهیّه و اسمائیه حاصل کرده بود. و چون قلب متصف شود به سعت حق، غیرحق از مخلوقات در او نگنجد از برای فنای غیرحق در اوان تجلّی حق در نظر متجلی له. چنانکه اگر به احدیت تجلّی کند کثرت اضمحلال یابد، و اثنینیت متلاشی شود لاجرم متجلّی له را شعور به نفس خویش نماند. پس به کدام دیده ملاحظه غیر کند و ذات خود را نبیند مگر عین حق. بیت:

گر نشانی ز دوست دریابم　　من در آن لحظه بی‌نشان باشم
یار چون در کنار می‌آید　　من که باشم که در میان باشم

و اختفای اغیار نزد ظهور انوار حق درنظرمتجلّی له چون اختفای کواکب است عند طلوع الشمس، با وجود بقای اعیانش. و چون سعت مقتضی اثنینیت بودچه هیچ چیز موصوف به سعت نفس خویش نمی گردد، لاجرم شیخ به تعبیر معنی این کلام قیام نمود که:

ومعنی هذا أنه إذا نظر إلی الحق عند تجلیه له لایمکن أن ینظر معه إلی غیره.

یعنی: معنی آن باشد که وقتی که حق او را تجلّی کند ممکن نباشد که با وجود حق [۱۷۳–ر] بغیر حق نظر کند. بیت:

آنکه اندر جهان نمی‌گنجد　　در میان دل حزین من است
من ز خود گشته غایب او حاضر　　عیش با یار همچنین چه خوش است

آری این مقام اختفای اغیار است به نور واحد قهّار، واوان ذوبان جلید از حرارت نار، و هنگام تلاشی قطره در تلاطم امواج بحر زخّار. بیت:

ای دل ار آشنای این کویی　　وصل بیگانگان چه می‌جویی
بگذر از خود که در حریم وصال　　در نگنجی اگر چه یك مویی
شسته گردد گلیم اقبالت　　دست از خویشتن اگر شویی
جوی جویان بسوی دریا رو　　از چه سرگشته اندرین جویی
چونکه با بحر آشنا گشتی　　بکش از تن لباس دو تویی
غرقهٔ بحر وحدت ار باشی　　خود نماند تویی وهم اویی

وقلب العارف من السّعة کما قال أبو یزید البسطامی: «لو أن العرش وما حواه مائة ألف ألف مرة فی زاویة من زوایا قلب العارف ما أحس به».

یعنی: دل عارف در سعت و گنجایی در آن مرتبه است که شیخ بایزید

بسطامی ــقدّس اللّه روحهــ از آن خبر می دهد که: اگر عرش و آنچه عرش احاطه او کرده باشد صد هزار بار هزار در زاو یه ای از زوایای دل عارف باشد احساس آن نکند؛ چه دل را در حال تجلّی غیرمتناهی نسبِ غیرمتناهیه حاصل می گردد، و عرش و آنچه در وی است به هر مقداری که فرض کرده شود جز متناهی نخواهد بود و در میان متناهی و غیرمتناهی نسبتی نیست. ۵

وقال الجنید فی هذا المعنی: إن المحدث إذا قرن بالقدیم لم یبق له أثر، وقلب یسع القدیم کیف یحس بالمحدث موجوداً.

یعنی: شیخ جنید ــقدّس اللّه روحهــ در این معنی گفت: چون محدث با قدیم قرین گردد اثری از محدث باقی نماند و دل که قدیم در او گنجیده باشد محدث را چگونه احساس کند. بیت: ۱۰

صورتِ بی صورتِ بی حدِّ غیب	آینـه دل راست در مضمون جیب
گـرچه آن صورت نـگنجد درفلك	نـی بـعرش و فرش و دریا وسمك
زانکه محدود است ومعدوداست آن	آیـنـهٔ دل را نـبـاشـد حـد بـدان
عـقـل ایـنـجـا ساکت آمد یا مضل	زانکه دل با اوست یا خوداوست دل

و إذا کان الحق یتنوع تجلیه فی الصور فبالضرورة یتسع القلب و یضیق بحسب الصورة التی یقع فیها التجلی الإلهی، فانه لاینفضل شیء عن صورة مایقع فیها التجلی. فإن القلب من العارف أو الانسان الکامل بمنزلة محل فص الخاتم من الخاتم لاینفضل بل یکون علی قدره و شکله من الاستدارة إن کان الفص مستدیراً أو من التربیع والتسدیس والتثمین وغیرذلك من الأشکال إن کان الفص مربعاً أو مسدساً أومثمناً أو ماکان من الأشکال، فإن محله من الخاتم یکون مثله لاغیر. ۱۵ ۲۰

یعنی: چون تجلّی کند حق به شئون صور متنوعه، و ظاهر شود به آنچه در غیب مطلق است، هر آینه بحسب آن تجلی استعدادات قلب متنوع گردد. پس متسع گردد و تنگ شود دل بحسب صوری که تجلی در آن صور واقع است؛ چه آن صور دل را استعدادی مناسب تجلیّات خو یش می بخشد، و چنان کند که از دل چیزی بر او زائد نیاید. و این قلب متجلیٌ له غیرعارف کامل را نباشد؛ چه دل عارف است که مرآت ذات الهیّه و جمیع شئون اوست از برای خلو او از احکام جزئیهٔ مقیده، لاجرم منصبغ شود به مقتضای صور متخیّله که حاکم است بر وی،و قلب غیر او مرآت ذات است از حیثیت معیّنه و شأن مقیّد، و فارغ نیست از احکام جزئیه. پس منصبغ می شود تجلی به ۲۵

صبغ او، و بر طهارت اصلیه و اطلاق خویش باقی نمی‌ماند.

و تلخیص کلام در این مقام آنست که آیینه را حکم است در ظهور صور بحسب او، و صور را نیز حکم است در آیینه‌ای که ظاهر می‌شود صور در وی، و هر یکی را از این دو احکام است بحسب ظاهر و باطن.

٥ و چون ذکر کرد که قلب فاضل نمی‌آید از صور متجلیه، تشبیه کرد قلب را به محل فص و صور متجلیه را به فص، که اگر نگین مستدیر باشد موضع نگین نیز مستدیر بود، و اگر مربع و مثمن باشد محل نیز بر آن شکل بود. بیت:

رنگ دلم هر نفسی رنگ خیال تو بود گر طربی در طربم، ور حزنی در حزنم

و معقول محض را به محسوس صرف از آن جهت تشبیه کرد که هر یك نسخهٔ

١٠ دیگری است، چه ظاهر صورتِ باطن است و باطنِ معنی ظاهر.

و در تشبیه مستدیر و مربع و مسدس لطیفهٔ دیگر است و آن لطیفه آنست که معنی متجلّی گاهی معنیی باشد بسیط که در وی ملاحظه تعدّد و تکثّر را مجال نباشد، پس صورت او نیز [١٧٤ ـ ر] مستدیر باشد؛ و گاهی مرکّب باشد و او را جهات متعدده باشد در ظهور و خفا. پس صورت او نیز مشتمل بر جهات متعددهٔ متفاوته باشد در قرب و

١٥ بُعد از مرکز؛ چه زوایای مربع و مسدس و امثال آن أبعد است از وسط، به نسبت با غیرش، از اجزای اضلاع.

و هذا عكس ما يشير إليه الطائفة من أن الحق يتجلى على قدر استعداد العبد. وهذا ليس كذلك، فإن العبد يظهر للحق على قدر الصورة التي يتجلى له فيها الحق.

و این عکس آنست که طایفه‌ای بدان اشارت می کنند که تجلّی حق بر قدر

٢٠ استعداد بنده باشد، چه اینجا بنده ظاهر شود حق را بر قدر صورتی که حق در او تجلّی می کند بنده را؛ چه آنچه ذکر کرده شد حکم صورت است در مرآت.

و آنچه اهل حق بدان اشارت کرده‌اند که حق ـ سبحانه و تعالی ـ تجلّی می کند بر قلوب عباد، بحسب استعداداتش، حکم مرآت است در صورت. و این دو حکم بعینهما حکم فیض أقدس و فیض مقدّس است؛ چه اقدس اعطای استعداد

٢٥ می کند مرعین عبد را، و فیض مقدّس مترتب می گردد بر آن استعداد.

همچنین تجلّی غیبی از باطن اعطا می کند قلب را استعداد، بحسب صورتی که متجلی است در وی؛ و تجلّی از ظاهر مترتب می‌شود بر استعداد عین، بحسب باطن، و آن هر دو حق است، و لهذا فرمود:

و تحریر هذه المسألة أن للّه تجلیین: تجلی غیب و تجلی شهادة؛ فمن تجلی الغیب یعطی الاستعداد الذی یکون علیه القلب.[٤]

یعنی: تحقیق این مسأله آنست که حق تعالی را بحسب اسم باطن و ظاهر دو تجلی است:

تجلّی غیب که آن تجلّی ذاتی است که بدان تجلّی ظاهر می‌شود هویت حق، ۵
و عین ثابته می گردد با استعداداتش.

وتجلّی شهادت که آن تجلّی اسم ظاهر است و این تجلی مترتب است بر تجلی اوّل. آری؛ بیت:

اولاً از[۵] فیض اقدس قابلیات و وجود داده و زفیض مقدس بذل آلاء کرده ای

و هو التجلی الذاتی الذی الغیب حقیقته. ۱۰

و این تجلی غیب تجلیی است ذاتی که غیب مطلق نعتِ اوست.

و هو الهویة التی یستحقها بقوله عن نفسه «هو». فلایزال «هو» له دائماً أبداً.

یعنی: تجلی غیبی هویت الهیّه است که حق این هویت را از نفس خود مستحق است پس زایل نمی‌شود هویت حق، بلکه ثابت است او را این[٦] هویت ابداً، بطریق دوام در مقام احدیت وجمعش، و همچنین در مقام تفصیل نیز؛ چه هر عینی را ۱۵
هویتی است قائم به هویت حق.

فإذا حصل له ــأعنی للقلب ــ هذا الاستعداد، تجلی له التجلیّ الشهودی فی الشهادة فرآه فظهر بصورة ماتجلی له کما ذکرناه. فهو تعالی أعطاه الاستعداد بقوله «أعطی کل شیء خلقه»؛ ثم رفع الحجاب بینه و بین عبده فرآه فی صورة معتقده. [۱۷٤ ــپ] فهو عین اعتقاده. فلایشهد القلب ولاالعین أبداً إلاصورة معتقده فی الحق. ۲۰

پس چون دل بنده را این استعداد حاصل شود، تجلی کند حق او را به تجلی شهودی در شهادت؛ لاجرم بیند دل بنده حق را در این تجلی، و ظاهر شود به صورت متجلی له چنانکه ذکر کردیم.

---

(٤) پا: یکون القلب علیه.

(۵) قا: او را آن.

(٦) قا: عبارت «که حق این... او را این» نبود.

پس حق تعالی بنده را استعدادی بخشد چنانکه می گوید: «أعطی کل شیء خلقه»[7] بعد از آن حجاب را که میان او و بنده است بردارد، و بنده حق را بیند در صورت معتقد خود. یعنی مرئی عین اعتقاد عبد باشد نه غیر آن، چه او را از حیثیت اعتقاد خاص می‌بیند، و حق عین اعتقاد اوست که «أنا عند ظنّ عبدی بی». پس
۵ مشاهده نمی کند قلب به عین بصیرت و به‌عین حسی حق را مگر به صورت معتقدش.

و این تعمیم حکم آنست تا شامل باشد کامل و غیرکامل را. و کامل مشاهده می کند حق را در مقام اطلاق و تقیید به تنزیه و تشبیه. و غیرکامل یا منزّه است فقط، یا مشبّه فقط، یا جامع است در میان هر دو؛ لیکن تقیید می کند حق را به بعضی کمالات دون البعض. پس حق را جز بحسب اعتقاد خود مشاهده نمی کند. آری، تو،به
۱۰ هرعقیده او را جو یان، و او در مخاطبه تو گو یان. بیت:

من آن ماهم که اندر لامکانم	مجومارا برون درعین جانم
ترا هر کس بسوی خو یش خواند	ترامن جز بسوی تو نخوانم
مرا هم تو به هر رنگی که خوانی	اگر رنگین وگر سنگین بدانم
گهی گو یی خلاف و بی‌وفایی	بلی تا تو چنینی، من چنانم
۱۵ به پیش کور من هیچم، خیالم	به پیش گوش کر من بی زبانم
گلابه چندر یزی بر سر و چشم	فروشو چشم از گل من عیانم

فالحق الذی فی المعتقد هو الذی وسع القلب صورته، وهوالذی یتجلی له فیعرفه. فلا تری العین إلا الحق الاعتقادی.

پس حقی که قلب به سعت آن موصوف است حقی است متجلی در صور
۲۰ اعتقادات، و اوست که متجلی می‌شود مر قلب را بحسب اعتقادش؛ لاجرم می شناسدش. واگر تجلی کند بحسب اعتقاد غیر او، نشناسداو را، و انکار کند. پس نمی‌بیند دیده در دنیا و آخرت در حالت تجلی، مگر حقی را که ثابت است در اعتقادات.

ولاخفاء بتنوع الاعتقادات: فمن قیده أنکره فی غیر ما قیده به، و أقربه فیما قیده
۲۵ **[۱۷۵ ـ ر] به إذا تجلّی. و من أطلقه عن التقیید لم ینکره و أقربه فی کل صورة یتحول فیها.**

---

(۷) س ۲۰ ی ۵۰.

و پوشیده نیست که اعتقادات متنوع است، پس چون تجلی کند هر که او را تقیید کرده است انکار کند او را در غیر آنچه او را بدو تقیید کرده است، و اقرار کند بدو در آنچه او را بدوتقیید کرده است. و هر که اطلاق کرده است او را از تقیید چون أصحاب اعتقادات کلیّه و جزئیه از کاملان و عارفان، انکار نکند و اقرار نماید در هر صورتی که متحول شود. بیت: ۵

زچشم مردم صورت‌پرست پنهانی ولیك درنظر اهل دل هویدایی
چونور چشم حسینی چگونه نشناسد بهر لباس که ای نازنین برون آیی

و یعطیه من نفسه قَدر صورة ماتجلی له إلی مالایتناهی، فإن صور التجلی مالها نهایة تقف عندها.

و تعظیم کند صورتی را که حق او را در او تجلی کرده است الی ما لانهایة له، ۱۰ و انقیاد احکامش نماید و عبادتی که لایق به مقام اوست بتقدیم رساند، و هم تعظیم کند غیر این صورت را از صوری که حق در او تجلی می کند؛ لاجرم انکار حق نکند در جمیع صور تجلیاتش، و محکومان تجلی را انکار نکند اگرچه هریکی نامی دیگر بر او نهند، و نشانی دیگر از او دهند بلکه اصحاب صور تجلیات را تعظیم کند خواه از اصحاب ظاهر باشد و خواه از ارباب باطن، چه تجلیّات حق و صور آن را نهایتی نیست ۱۵ که کامل عارف و حق شناسی واقف نزد او وقوف کند. بیت:

مُردمی باید که باشد شه شناس تا شناسد شاه را در هر لباس

و کذلك العلم باللّه ماله غایة فی العارف یقف عندها، بل هو العارف فی کل زمان یطلب الزیادة من العلم به. «رَبّ زدِنی علماً»؛ «رب زدنی علماً»؛ «رب زدنی علماً». فالأمر لایتناهی من الطرفین. ۲۰

و همچنین علم به حق تعالی در قلوب عارفان غایتی ندارد که عارف نزد او وقوف کند، بل عارف در هر زمان طلب زیادت کند از علم که «رب زدنی علماً». لاجرم امر حق متناهی نیست از طرفین: از طرف حق به تجلی و از طرف عبد به علم باللّه.

هذا إذا قلت حق و خلق؛ فإذا نظرت فی قوله «کنت رجله التی یسعی بها و یده التی یبطش بها و لسانه الذی یتکلم به» إلی غیر ذلك من القوی، و محلها الذی هو الأعضاء، لم [۱۷۵ــپ] تفرق فقلت الأمر حق کله أو خلق کله. فهو خلق بنسبة و هو حق بنسبة والعین واحدة. فعین صورة ما تجلی عین صورة من قبل ذلك ۲۵

التجلی؛ فهو المتجلّی والمتجلی له.

و این وقتی است که بواسطهٔ نظر به مقام جمع و تفصیل و سبب تمییز بین المقامین اثبات حق و اثبات خلق کنی، اما چون نظر در قول او کنی که گفت: پای پو یای بنده شوم تابه من پو ید، و زبان گو یای او شوم تا به من گو ید و همچنین سایر قوی و محال قوی که اعضاء است فرق نکنی، و گو یی: همه حق است تا گو یی: همه خلق است. پس او حق است به نسبتی، و خلق است به نسبتی، والعین واحدة والحکم مختلف. بیت:

خلق است وحق است وجمله خلق وهمه حق — قیدی نه و هم مقیّد و هم مطلق
خاموش، کن ودم مزن ای مستغرق — کاینجا چو درافتاد نَزَد مرد نطق

پس عین صورت آنکه تجلی کند، عین صورت آن کس باشد که قبول کند آن تجلی را. بیت:

خبر یست نورسیده تومگر خبر نداری — جگر حسود خون شد تو مگر جگر نداری
قمر یست رو نموده پر نور بر گشوده — دل وچشم وام بستان زکسی اگر نداری
مس هستیت چو موسی نه زکیمیاش زرشد — چه غمست اگر چوقارون به جوال زر نداری
بدرون تست مصری که تو یی شکرستانش — چه غمست اگر زبیرون مدد شکر نداری
شده [ای] غلام صورت به مثال بت پرستان — تو چو یوسفی ولیکن سوی خودنظر نداری
رسد از کمان پنهان شب و روز تیر پران — بسپار جان به تیرش، چه کنی سپر نداری
بخدا جمال خود را چو درآینه ببینی — بت خو یش هم تو باشی به کسی گذر نداری
خردا چه ظالمی تو که وُرا چوماه خوانی — زچه رُوش، ماه گو یی تو مگر بصر نداری
دل تست چون چراغی بگرفته شش فتیله — همه ازچه گشت روشن گر ازین شرر نداری
تن تست همچو اشتر که برد به کعبه دل — زخری به حج نرفتی نه ازآنکه خر نداری
تو به کعبه گر نرفتی بکشاندت سعادت — مگریز ای فضولی که زحق مفر نداری

فانظر ما أعجبَ أمرَ اللّه من حیث هویته، ومن حیث نسبته إلی العالم فی حقائق أسمائه الحسنیٰ.

پس دیده بگشا و نظر کن که چه عجیب است امر الهی، تا در یابی که ذاتی که بر او طاری می گردد این اعتبارات ، از حیثیت هو یت واحده است و از حیثیت نسبت به عالم و حقایق اسماء حسنی که طلب [۱۷۶ ــر] عالم می کند متکثره. پس به اعتبار اوّل:

جز یکی نیست نقد این عالم ‏ بازدان و به عالمش مفروش

و به اعتبار دوم:

عاشقان را به چشم یارنگر ‏ دست با دوست کرده درآغوش

*

فمن ثَمَّ وماثمه ‏ وعین ثم هوثمه ۵

یعنی: وقتی که غیرعین واحده در وجود نباشد پس از عقلاء و غیرعقلاء کیست وچیست اینجا. یعنی در همهٔ وجود جز حق هیچ موجود نیست؛ لاجرم آنکه ظاهر می‌شود در صورتی، هم اوست که در صورتی دیگر پیدا می‌آید. آری؛ بیت:

گه برآید به کسوت حوّا ‏ گه درآید به صورت آدم

فرید درمقام تفرید به لسان تجرید از این معنی خبر می‌دهد که؛ بیت: ۱۰

گر چه تو صدهزار می‌بینی ‏ جز یکی نیست درمیانه پدید

روشنی از یك آفتاب بود ‏ گر شود در هزارخانه پدید

*

فمن قد عمه خصه ‏ ومن قد خصه عمّه

۱۵ یعنی: آنکه تعمیم وجود کرد و بسط نمودش بر اعیان،هم اوست که تخصیص کرد و خود را به وجود معین ساختش. و آنکه تخصیصش کرد به ماهیت معیّنه ساختش، هم اوست که تعمیم کرد وجود را به نسبت با افراد این ماهیت.

یا معنی آن باشد که هر که قایل شد به اینکه وجود عام است، بدرستی که تخصیصش کرد؛ چه عموم نیز قیدی است مخصص به آنکه قایل شد به اینکه وجود معنی خاصه است بدرستی که تعمیمش کرد به اینکه شامل است بر هر چه در وجود است. ۲۰

در ذات تو جان عاشقان مستغرق ‏ گیتی شده از دو حرف امرت مشتق

با آنکه منزهی ز قید و اطلاق ‏ این طرفه که هم مقیدی هم مطلق

*

فما عین سوی عین ‏ فنور عینه ظلمه ۲۵

یعنی: چون عین عام عین خاص باشد وعین خاص عین عام؛ پس هیچ عینی غیرعین الأعیان نباشد بلکه عین هریکی عین آن عین باشد که دیگری را است، لاجرم عین نور عین ظلمت باشد و بالعکس، از برای اتحاد حقیقت همه که آن عین وجود است.

فمن يغفل عن هذا يجد فی نفسه غمه
و ما يعرف ما قلنا سوى عبدله همه

پس آنکه غافل باشد از مقام وحدت، باقی ماند در حجاب و ظلمت کثرت؛ چه وحدت منبع نور است وکثرت معدن ظلمت. و این معنی را نمی‌شناسد مگر آنکه همت او قوی باشد که قانع نشود به ظواهر علوم، و وقوف نکند ازعلم نزد مبلغ علمای رسوم، بلکه قادر باشد بر خرقِ حجبِ حاصله ازکثرتِ صور تا واصل **[۱۷۶ ــ پ]** شود بدانچه فکرت را مجالِ وصول به ساحتِ کبریای اوست و گوید؛ بیت:

او هست نهان و آشکاراست جهان بل عکس بود شهود اهل عرفان
بل اوست همه، چه آشکارا چه نهان گر اهل حقی غیر یکی هیچ مدان

«إن فی ذلك لذکری لمن کان له قلب» لتقلبه فی أنواع الصور والصفات ولم يقل لمن کان له عقل، فإن العقل قید فیحصر الأمر فی نعت واحد والحقيقة تأبى الحصر فی نفس الأمر.

بدرستی که در این تذکره است آن کس را [که] قلب دارد. و در آیت دیگر می‌فرماید: «ان فی ذلك لذکری لأولی الألباب[7]» و «لُبّ» نیز قلب است.

پس «ذکری» را به قلب نسبت کرد، زیرا که قلب چون محل تجلیات مختلفه است از الوهیت و ربوبیت، و منقلب است در صور آن تجلیات؛ لاجرم تذکر می کند آنچه را پیش از ظهور در این صورت بشریه و نشأت عنصریه دریافته بود، و فراموش کرده و نشانِ گم شدهٔ خود در می‌یابد ومی گوید؛ بیت:

این زمان جان دامنم برتافتست بوی پیراهان یوسف یافتست

قال علیه السّلام: «الحکمة ضالة المؤمن»، و نگفت: «لمن کان له عقل»؛ چه عقل أعنی قوت نظریه از شأن او ضبط اشیاء و تقیید اوست. پس حصر می کند امر الهی را که منحصر نیست فی نفس الأمر در آنچه ادراك می کند و حقیقت را به او منع می کند از این حصر لازم. بیت:

دل شناسد که چیست جوهرعشق عقل رازهره بصارت نیست

فما هو ذکری لمن کان له عقل و هم أصحاب الاعتقادات الذین یکفر بعضهم ببعض ویلعن بعضهم بعضاً.

---

(۷) س۳۹ ی۲۱.

پس قرآن ذکری نیست آن را که ارادهٔ ادراك اشیاء می کند به عقل؛ چه ایشان اصحاب اعتقادات جزئیه‌اند، و هر یکی متقید به اعتقاد خاص؛ لاجرم گمان می برد که آنچه او اعتقاد کرده است حق آنست و بس؛ و غیر آن را باطل می شمارد. پس تکفیر می کند و لعنت می کند بعضی از ایشان مر بعضی را.

۵ **وما لهم من ناصرین. فإن إله المعتقد ماله حکم فی إله المعتقد الآخر.**

یعنی: چون هر یکی را از اصحاب عقاید خاصه ربّی است خاص، که در صورت معتقدش تربیت می کند؛ لاجرم ممکن نیست رب او را که عبد رب دیگر را نصرت کند، زیرا که به حکمِ «ولکلّ وجهة هومولیها[۸]» وجهه این یکی وجهۀ دیگری نیست، ولکن هر یکی ازاین ارباب نصرتِ عبدِ خویش می کند بحسب [۱۷۷ــر] اعتقاد این معتقد.

۱۰ و مراد از «اله» رب حاکم بر معتقد نیست بلکه مراد الهی است مجعول که معتقد به تصور و تعمل خویش آن را اله خود ساخته است، و درحقیقت این اله قادر نیست بر نصرت معتقد خود، پس چگونه به نصرت معتقد دیگر که مضاد و منافی اوست قیام تواند.

۱۵ و فرق در میان اله مجعول بحسب اعتقاد و میان اصنام، که بت‌پرستان آن را می‌پرستند، آنست که اصنام مجعول اند در خارج، و اله مقید مجعول در ذهن، بلکه صاحب اعتقاد نصرت اله خویش می کند و دفع می کند از او، و او از نصرت و دفع مکاره عاجز است، چنانکه شیخ می فرماید که:

فصاحب الاعتقاد یذبُّ عنه أی عن الأمر الذی اعتقده فی إلهه وینصره، و ذلك فی اعتقاده لاینصره.

۲۰ یعنی: صاحب اعتقاد دفع می کند از اله معتقد خویش، آنچه را منافی و مخالف اوست و نصرت می‌دهدش، و این اله نصرت نمی دهد صاحب اعتقاد را؛چه او مجعول اوست. و مجعول از جاعل خویش اقوی نتواند بود تا نصرت تواند کرد.

فلهذا لایکون له أثر فی اعتقاد المنازع له. و کذا المنازع ماله نصرة من إلهه الذی فی اعتقاده؛ فما لهم من ناصرین.

۲۵ یعنی: از برای این که اله معتقد از نصرت عاجز است او را در اعتقاد منازعش

---

(۸) س ۲ ی ۱۴۸.

اثر نیست و منازع او نیز عاجز است از نصرت اله معتقد خویش. پس اصحاب اعتقادات جزئیه را نصرت دهندگان نیست.

فنفی الحق النصرة عن الهة الاعتقادات علی انفراد کل معتقد علی حدته.

پس نفی کرد از الهه اصحاب اعتقادات جزئیه نصرت دادن ومدد کردن را علیحده هر معتقدی را، چه هر یکی از ایشان قادر نیست بر نصرت هر معتقدی بر طریق انفراد.

والمنصور المجموع، والناصر المجموع.

و حالانکه منصور مجموع معتقد و اله معتقد اوست؛ چه غیر این اله معتقد رب حاکم هست مر عبد را که نصرت عبد معتقِد ومعتقَد او می کند، وناصر نیز مجموع است که آن رب حاکم است بر معتقد و غیر معتقد؛ چه نصرت رب از باطن پیدا نمی‌شود در ظاهر، مگر به مظهرش که آن عین عبد است.

فالحق عند العارف هو المعروف الذی لاینکر.

پس حق نزد عارف معروفی است که انکار کرده نمی‌شود، چنانکه در فتوحات می‌فرماید: «الآمرون بالمعروف هم الآمرون بالحق». یعنی حق نزد عارف آنست که ظاهر می‌شود در تجلیاتش، و شناخته می‌شود [۱۷۷—پ] در آن تجلیات، و انکار کرده نمی‌شود چه عارف می‌داند که در وجود غیر حق نیست؛ پس صور موجودات ظاهراً و باطناً همه صورت اوست؛ لاجرم اوست معروفی که انکار کرده نمی‌شود نزد عارف، بلکه عارف می گوید؛ بیت:

یاری دارم که جسم وجان صورت اوست چه جسم و چه جان‌هردوجهان صورت اوست
هر معنی خوب و صورت پاکیزه کاندر نظر تو آید آن صورت اوست

فأهل المعروف فی الدنیا هم أهل المعروف فی الآخرة.

یعنی: چون حق معروفی باشد که انکار را در ساحتِ کبریای او مجال نیست پس اهل معروف عارفان باشند که حق را در صور تجلیاتش شناسند، و از سرِ تحقیق‌گویند و نهراسند که:

نیاید به چشم ما جز دوست کیست خودغیر دوست‌چون همه اوست

و حق معروف ایشان باشد در دنیا. آری؛ بیت:

چو حاصل کند دیده دیدار را شناسد بهر کسوت آن یار را

و نیز ایشان‌اند که متصف‌اند در آخرت به اهل معروف که در هنگام تحول

حق به صور می‌شناسندش، و هرگز انکار نمی کنند.

فلهذا قال «لمن کان [له] قلب».

یعنی: از برای آنکه اهل معروف در دنیا اهل معروف است در آخرت، حضرت الهی «لمن کان له قلب»[۹] گفت، و «لمن کان له عقل» نگفت، زیرا صاحب قلب است که منقلب می گردد در صور، بحسب عالم خمسهٔ کلیّه، و بواسطه ۵ تقلب در این صور تقلب حق را در صور مختلفه می‌شناسد. پس عبادت می کند حق را در همه صور، و در هیچ صورتی انکار نمی کند. و اینست معنی قول شیخ که می گوید:

فعلم تقلب الحق فی الصور بتقلیبه فی الأشکال. فمن نفسه عرّف نفسه.

یعنی: دانست قلب تقلیب حق را در صور متنوعه و تجلیات مختلفه بواسطه تقلباتش در صور عوالم کلیّه و حضرات اصلیه. و چون چنین باشد پس قلب عارف ۱۰ آنست که نفس خود و ذات خویش را نفس حق و ذاتش شناسد. و در حدیث نیز آمده است که: هر که نفس خود شناسد هم عارف باشد و هم معروف.

و لیست نفسه بغیر لهویة الحق، ولاشیء من الکون مما هوکائن ویکون بغیرٍ لهویة الحق، بل هو عین الهویة. فهو العارف و العالم والمقرّ فی هذه الصورة، و هوالذی لاعارف ولاعالم، و هوالمنکر فی هذه الصورة الأخری. [۱۷۸ــر] ۱۵

چون از تکلّم در مراتب کثرت به لسانش فارغ شد، شروع کرد به تکلّم در وحدت.

و معنی آنست که: نفس عارف مغایر نیست هویت حق را، و هیچ چیز نیز از موجودات مغایر هویت نیست ازآنکه هویت الهیه است که ظاهر می‌شود در همه صور، چنانکه صاحب تحقیق ازاین معنی دقیق خبر می‌دهد که؛ بیت: ۲۰

ذاتی که نماینده به چندین صوراست — پیوسته زخودبسوی خوددرسفراست

من درعجبم که هادی و گمره کیست — چون اوست که راه ورهرو راهبراست

لاجرم اوست عارف و عالم و مقر در صور اهل علم و عرفان و ایمان، و هم اوست غیرعارف و عالم و منکر در صور محجوبین.

هذا حظ من عرف الحق من التجلی و الشهود فی عین الجمع. ۲۵

یعنی: این علم که حاصل شد قلب را از نفس، و شناخت حق را وتقلباتش را

---

(۹) س ۵۰ ی ۳۷.

در صور از عین تقلبات خویش در عوالم حظِ آن کس است که مشاهده مقام جمع کند از تجلی الهی، و بشناسد حق را در وی؛ نه نصیبه اهل عقل و اصحاب فکر که محجوب اند از او و از تجلیات و تقلباتش در صور. آری؛ بیت:

ای پاك زنقص وای مبرا زعدم   دروصف توکی پیش نهد عقل قدم
کی کوربه سمع بیند الوان وصور   یا کر به بصر شنود الحان ونغم

فهو قوله «لمن کان له قلب» یتنوع فی تقلیبه.

یعنی: این حظ مذکور از علم و معرفت و شهود و تجلی آنست که مراد است از قول حق سبحانه در «ان فی ذلك لذکری لمن کان له قلب»[10]؛ چنان قلبی که متنوع شود در تقلیب حق یا تقلیب او نفس خود را در صور.

و أما أهل الایمان و هم المقلدة الذین قلدوا الأنبیاء والرسل فیما أخبروا به عن الحق، لامن قلد أصحاب الأفکار والمتأولین الأخبار الواردة بحملها علی أدلتهم العقلیة، فهؤلاء الذین قلدوا الرسل علیهم السلام هم المرادون بقوله تعالی «أو ألقی السمع» لما وردت به الأخبار الإلهیة علی ألسنة الأنبیاء علیهم السّلام.

اما نصیب اهل ایمان و مقلدان انبیاء و اولیاء از این آیت قول اوست سبحانه و تعالی که می‌فرماید: «أو ألقی السمع و هو شهید[11]»؛ چه القاء سمع نمی‌باشد مگر نزد قبول آنچه انبیاء و رسل به تبلیغ آن قیام می‌نمایند بی‌طلب دلیل عقلی.

و چون اصحاب [۱۷۸ــپ] افکار و متأولان أخبار بر مقتضای طریق عقول خویش نه برنهجی‌اند که موصل باشد بدانچه در نفس امر است از حقایق، شیخ فرمود که: این نصیب متتبعان رسل است نه مقلدان اصحاب افکار. زیرا که چون متبوع نداند چیزی را بر آنچه است مقلد و تابع او، اولی باشد به جهل.

و هو یعنی هذا الذی ألقی السمع شهید.

یعنی: مؤمنی که القاء سمع کند بر اخبار الهیه، شهید است، یعنی حاضر و مراقب است آنچه را ا نبیاء به تبلیغ می‌کنند از اخبار نازله بر ایشان؛ یا مشاهد است و شهود را مراتب است:

اوّل: رؤیت به بصر.

و دوم: رؤیت به بصیرت.

(۱۰و۱۱) س ۵۰ ی ۳۷.

و سیوم: رؤیت به بصر و بصیرت معاً.

و چهارم: ادراك حقیقی مر حقایق مجرّده را ازصورحسیّه.

و این همه دیدن او را یا به عین نفس خود باشد یا به عین رب خویش. و مراد اینجا هر دو معنی است حضور رؤیت در عالم خیال؛ چه اگر حاضر و مراقب نباشد او را رؤیت حاصل نمی‌شود. پس القاء سمع کننده مشاهده می کند اشیاء را در حضرت ۵ خیال، و بدین واسطه ایمان می آرد به آنچه در باقی حضرات است.

ینبه علی حضرة الخیال واستعمالها.

یعنی: حق تنبیه می کند بدین قول بر حضرت خیال؛ چه آنچه اوّل منکشف می‌شود مؤمن را، حضرت خیال است. و این مثال مقید است. بعد از آن مرتقی می گردد به مثال مطلق که آن عالم ارواح است. ۱۰

و همچنین تنبیه می کند بر وصول بدین مقام به عبارت «واستعمالها» یعنی استعمال حضرت خیالیه، و آن قوتی است که در وی ظاهر می‌شود صور خیالیه، واستعمال او میسّر نمی‌شود مگر به تجرّد تمام و توجّه کلّی قلبی به سوی عالم علوی، بی اتباع عقل بر استعمال مفکّره؛ چه عقل هر گاه که متحرك می‌شود منفتح می گردد او را طریق فکر، و مُنْسَد می گردد بر وی باب کشف، بلکه سایر را توجه تام می‌باید بعد ۱۵ از تسکین مفکّره به ذکر از حرکاتش.

و هو قوله علیه‌السلام فی الاحسان «أن تعبد اللّه کأنكَ تراه» واللّه فی قبلة المصلی، فلذلك هو شهید.

یعنی: این شهود و استعمال چون قول رسول است علیه‌السلام که در باب احسان فرمود که: «احسان آنست که عبادت حق به مراقبه تامه و توجه کلی چنان ۲۰ کنی که گوئیا تو مشاهد حقی»؛ چه مثل این مراقبه فتح ابواب غیوب می کند، و حاصل می‌شود رؤیت عیانیه، و حکم «کأن» که مبنی از تخمین و مبنی بر حسبان بود مرتفع گردد، و به حکم «فان لم یکن تراه» در عین نیستی خویش به چشم دوست آنچه مراد اوست [۱۷۹ ــر] بیند، و به حکم «واللّه فی قبلة المصلی» که حدیثی دیگر است صحیح، اگر مصلی را دیده مکحل به کحل الجواهر نور حق باشد حبّذا بصراو؛ ۲۵ لاجرم در قبله خویش حق را برؤیة العین بیند، وإلا محتاج باشد به مراقبه تامه، تا بدان مقام رسد که گوئیا می‌بیند.

و آنچه شیخ می گوید: «فلذلك هو شهید»، معنیش آنست که از برای بودن

حق درقبله مصلی صاحبِ حضور و مراقبه شهیدِ حق باشد و مشاهدِ وجه کریم حق در قبلهٔ خویش.

و هر که استعداد او کامل باشد و کشف او قوی گردد مشاهدهٔ حق در جمیع جهات تواند کرد، چه او را در همه جهان ظهور است کماقال تعالی: «أینما تولوافثم وجه اللّه»[۱۲]. آری؛ بیت: ۵

چشم من غیر او نمی‌بیند | چون همه اوست خود کرا بیند

و من قلد صاحب نظرفکری و تقید به فلیس هوالذی ألقی السمع، فإن هذا الذی ألقی السمع لابد أن یکون شهیداً لما ذکرناه. و متی لم یکن شهیداً لما ذکرناه فما هوالمراد بهذه‌الآیة. فهؤلاء هم الذین قال‌اللّه‌فیهم «إذ تبرأ الذین اتبعوا من الذین اتبعوا» والرسل لایتبرعون من أتباعهم الذین اتبعوهم. فحقّق یا ولی ما ذکرته لك فی هذه الحکمة القلبیة. ۱۰

یعنی: آن کس که تقلید کند صاحب نظرفکری را و مقید شود بدو، القاء سمع نکرده باشد. ومراد از این آیت نه او باشد بلکه او از آن زمره بود که حق تعالی در شأن ایشان می گوید: روز قیامت بیزار شوند متبوعان از متبعان خویش. و معلوم است که رسل تبری نکنند ازمتبعان خود، بلکه آن متبوعانِ تبرّی کننده اربابِ انظار فکری اند. ۱۵

و این طایفه را نزد اهل اللّه از آن جهت اعتباری نیست که مفکّره قوت جسمانیه است که نزد وی گاهی وَهم متصرف است وگاهی عقل، و او محل ولایت این هر دو است. و وهم منازعه می کند با عقل، و عقل از برای انغماس آلتش در مادّه ظلمانیه قادر نیست بر ادراك چیزی علی وجه التمام والکمال، خصوصاً که وهم با او در منازعت است لاجرم مدرکات او از شبهه نظر سالم نباشد خصوصاً؛ و صاحب او در ۲۰ آنچه ادراك می کند همیشه به سمت ظن و شك موسوم باشد بخلاف ارباب یقین که ایشان مشاهدهٔ اشیاء به نورپروردگار خویش می کنند نه به تعمل و تفکّر.و قوتِ خیالیه- اگرچه جسمانیه است اما بمنزلهٔ بصر است مرقلب را، و مدرکات او بمثابه محسوسات [۱۷۹-پ] است؛ لاجرم واسطه حصول یقین تواند بود، لاجرم زهی خیبت و خسران آنکه اتباع طایفه‌ای کند که ایشان را یقین حاصل نیست تا درجمله زمره داخل گردد که ۲۵ حق سبحانه در حق ایشان می‌فرماید که: «إذ تبرأ الذین اتبعوا من الذین اتبعوا»[۱۳].

---

(۱۲) س ۲ ی ۱۱۵. (۱۳) س ۲ ی ۱۶۶.

و چون این تنبیه ارباب سلوك را اصلی عظیم است که اگر تحقیق کند محقّق و ثابت داند هرگز بتقلید اهل نظر ترك شرایع نکند تا از طایفه «الذین ضل سعیهم فی الحیوة الدنیا وهم یحسبون انّهم یحسنون صنعاً»[۱۴] نباشد چنانکه اکثر اهل زمان برآنند. شیخ فرمود که: ای ولی تحقیق کن آنچه را در این حکمت قلبیه بیان کردیم تا این تحقیق بدرقهٔ طریق گردد. ۵

و أما اختصاصها بشعیب، لما فیها من التشعب، أی شعبها لاتنحصر، لأن کل اعتقاد شعبة فهی شعب کلها، أعنی الاعتقادات.

و اختصاص این حکمت به شعیب ــعلیه السّلامــ از برای تشعب است که در این حکمت است. یعنی جمیع اعتقادات حاصل آنکه چون شعیب مأخوذ از شعبه است و قلب بحسب عوالم وعقاید و قوای روحانیه و جسمانیه کثیر الشعب؛ مناسبت اقتضای ۱۰ آن کرد که حکمت قلبیه تخصیص کرده شود به کلمهٔ شعیبیه، و بیان[۱۵] اختصاص از برای تبیین شعب اعتقادات مختلفه است.

فاذا انکشف الغطاء انکشف لکل أحد بحسب معتقده؛ و قدینکشف بخلاف معتقده فی الحکم، و هو قوله «و بدالهم من اللّه مالم یکونوا یحتسبون». فأکثرها فی الحکم کالمعتزلی یعتقد فی اللّه نفوذ الوعید فی العاصی إذا مات علی غیر ۱۵ توبة. فاذا مات و کان مرحوماً عنداللّه قد سبقت له عنایة بأنه لایعاقب، وجد اللّه غفوراً رحیماً، فبداله من اللّه مالم یکن یحتسبه.

پس چون منکشف شود غطاء از بصایر و ابصار، منکشف گردد حضرت پروردگار هر احدی را بحسب معتقد او. اما حکم اللّه گاه منکشف گردد بخلاف آنچه اعتقاد کرده شده است. چنانکه می‌فرماید عزّوجلّ: «و بدالهم من اللّه مالم یکونوا ۲۰ یحتسبون[۱۶]». پس اکثر ایشان در حکم چون معتزلی باشند که اعتقاد می کند که حق تعالی انفاذ می کند وعید را در حق عاصی، اگر نه بر توبه وفات یافته باشد. پس چون بمیرد و به سابقه عنایت ازلی مرحوم باشد و به عدم عقوبت محکوم بود، حق تعالی را غفور [۱۸۰ــر] و رحیم یابد. پس پیدا شود او را از حق، آنچه چشم نمی‌داشت. بیت:

ای آنکه در دلی چه عجب دلگشاستی تا در میان جانی، بس جانفزاستی ۲۵

---

(۱۴) س ۱۸ ی ۱۰۴.
(۱۵) قا: بیاض.
(۱۶) س ۳۹ ی ۴۷.

آمیزش و منزهیت در خصومت اند — که جان ماستی توعجب یا تو ماستی
گر آنی وگراینی بس بحر لذتی — جمله حلاوت وطربی و عطاستی
از دور نار دیدم نزدیك نور بود — گر اژدها نمودی مارا عصاستی
تو امن مطلقی و برنارسیدگان — اینست اعتقاد که خوف و رجاستی
۵ چون یوسفی جمله براخوان کدورتی — یعقوب را همیشه صفا در صفاستی
هرگز خطا نکرد خدنگ اشارتت — وان کوخطا کند، توغفور خطاستی

و أمّا فی الهویة فإن بعض العباد یجزم فی اعتقاده أن اللّه کذا وکذا، فاذا انکشف الغطاء رأی صورة معتقده و هی حق فاعتقدها. وانحلت العقدة فزال الاعتقاد و عاد علماً بالمشاهدة. و بعد احتداد البصر لایرجع کلیل النظر.

۱۰ اما انکشاف حق بحسب اعتقاد در هویت چنان باشد که بعضی از بندگان جزم کنندر اعتقاد خود که حق تعالی چنین و چنین است. پس چون غطاء منکشف [و] بصر حدید گردد، حق را در صورت معتقد خود بیند و عقده منحل شود یعنی عقده‌ای که بر دل بود و آن حجاب مانع می‌شد از انکشاف غیوب از قلوب مرتفع شود. پس بواسطه حجاب اعتقادی که به غیب داشت به سبب مشاهده امر بر آنچه ۱۵ هست، مبدل گردد به علم یقینی که محتمل نقیض نباشد؛ چه بعد از تیزی بصر کلالت نظر نباشد.

فیبدو لبعض العبید باختلاف التجلی فی الصور عند الرؤیة خلاف معتقده لأنه لایتکرر، فیصدق علیه فی الهویة «وبدالهم من اللّه» فی هویته «مالم یکونوا یحتسبون» فیها قبل کشف الغطاء.

۲۰ یعنی: ظاهر می‌شود بعضی عبید را در تجلی هویت نیز خلاف آنچه در دنیا اعتقاد کرده بود زیرا که حق عندالرؤیة در صور اسماء مختلفه تجلی می کند، لاجرم بعد از تجلی به صورت معتقد به صور دیگر نیزکه اعتقاد نکرده بود متجلی می شود زیرا که تجلی مکرر نمی‌شود تا بریک صورت باشد، و مشاهده کننده تصدیق کند بحسب هویت، بلکه ظاهر شود آنچه در گمان نبود، چنانکه حدیث تحول ناطق است بر این.

۲۵ **و قد ذکرنا صورة الترقی بعد الموت فی المعارف الالهیة فی کتاب التجلیات لناعند ذکرنا من اجتمعنا به من الطائفة فی الکشف وما أفدناهم فی هذه المسألة بما لم یکن عندهم. [۱۸۰ــپ]**

مذهب اینست که بعد از ارتحال از سرای فنا و انتقال به دار بقا بندگان را

ترقی حاصل است، چنانکه حضرت مولوی ــقدّس سرّهــ می‌فرماید:

گو ینـد چون ز دور زمــانــه برون شدیم   زان سـو روان نبـاشـد ایـن جـان مـا دروغ

چون ظهور حق مرعبید را بعد از انتقال به دار آخرت در صور غیرمعتقدهٔ ایشان، ترقی است که ایشان را حاصل می‌شود، شیخ ــقدّس سرّهــ تأکید این معنی می کند به آنچه در بعضی مکاشفاتش طریق افاده با اکابر اولیا چون جنید و شبلی و ابو یزید ۵ وغیرایشان ــقدّس اللّه اسرارهمــ مسلوك داشته، و بدین واسطه آن اکابر را ترقی بعدالموت حاصل شده.

و این ترقی مخصوص نیست به طایفه [ای]؛ چه عارفان را که واقف‌اند بر بعضی کلیات، تجلیات دیگر نیز حاصل می‌شود و به حلیه ترقی متحلی می گردند، و محجوبان را نیز ازمؤمنین و غیرمؤمنین ترقی دست می‌دهد؛ چه انکشاف غطا وحدّتِ ۱۰ بصر ترقی است، و ظهور احکام اعمال ایشان بر ایشان ترقی است، و شهود انواع تجلیات، اگر چه حقیقت آن را ندانند، هم ترقی است، وحصول در برازخ جهنمیه و جنانیه نیز ترقی است، و ارتفاع عذاب بعد از انتقام منتقم و شفاعت شافعین ترقی است. واگر مخافت آفت تطویل نبودی، هر آینه مراتب ترقیات در آخرت علی طریق التفصیل مذکور شدی، لکن «القلیل تدلّ علی الکثیر والحَفْنة ینبئ عن البیدر الکبیر». ۱۵

و این سخن منافی نیست قول الهی را که «من کان فی هذه أعمی فهوفی الآخرة أعمی و أضل سبیلا»[۱۷]؛ چه مراد از «عمی» در آیت عمی از معرفت حق است، و حق همیشه متجلی است و محجوب از او در عمی است چون انکشاف میسّر شود، مرتفع شود عمی به نسبت با دار آخرت و نعیم و جحیم و احوالش.

اما عمی به نسبت با معرفت حق مرتفع نمی گردد و چون این انکشاف و ترقی ۲۰ به فضل و رحمت [باری] سبحانه و تعالی [است] نه به عمل انسانی، ایــن قـــول رسول ــعلیه السّلامــ را نیز که فرمود: «اذا مات ابن آدم انقطع عمله» منافی نیست.

و من أعجب الأمور أنه فی الترقی دائماً و لایشعر بذلك للطافة الحجاب و رقته و تشابه الصور مثل قوله تعالی «و أوتوا به متشابها».

یعنی: از اعجب احوال یکی آنست که انسان از ابتداء سیر او و ازعلم بعین، دایم ۲۵ در ترقی است، چه عین ثابتهٔ او همیشه ظاهر می‌شود در صورت هر یکی از مراتب نزول

---

(۱۷) س۱۷ ی۷۲.

و عروج، و در جمیع عوالم روحانیه و جسمانیه در دنیا و آخرت، و هر صورتی عین ثابته [۱۸۱–ر] در او ظاهر می گردد آن صورت [که] در این عین بالقوة بود و حصول او بالفعل، بحسب استعدادات کلیه و جزئیه اش از جمله ترقیات اوست. پس انسان در هر آنی مترقی می‌شود ولیکن در هر زمان جزئی او را بر آن ترقی شعور نیست، و بعد از ۵ مدتی شاید که داند یا نداند. واین ازبرای تشابه صوری است که عارض می شودعین ثابته را درهر آنی، وقتی که از یك جنس باشد. چنانکه اهل بهشت را صور ارزاق از جهت تشابه مشتبه می‌شود. قال اللّه تعالی: «کلما رزقوا منها من ثمرة رزقا، قالوا هذا الذی رزقنا من قبل و أتوا به متشابها»[18].

و این عدم شعور از جهت لطافت حجاب و رقت به صورت ترقی اوست؛ چه ۱۰ همه صور مراتب حجب ذات احدیت است. بعضی نورانی و بعضی ظلمانی. کما قال علیه السّلام: «ان للّه تعالی سبعین حجابٍ من نورٍ و ظلمةٍ لوکشفها لأحترقت سبحات وجهه ما انتهی الیه بصره من خلقه».

[ولیس] هوالواحد عین الآخرفإن الشبیهین عند العارف أنّهما شبیهان، غیران.

یعنی: این حجاب واحد عین حجاب آخر نیست. یعنی این صورت عین صورت ۱۵ اخری نتواند بود از آنکه شبیهین غیرِ یکدیگراند؛ چه شیء واحد شبیه نفس خویش نباشد.

جایز است که «هو» تأکید ضمیر مستتر باشد که در «لیس» است، و «واحد» عطف بیان او بود، و «عین الآخر» خبر «لیس» باشد.

و جایز است که «هو» به معنی «ذلك» باشد، چنانکه در قول شاعر آمده است ۲۰ که:

فیها خطوط من سواد و بلق کأنه فی الجلد تولیع البهق

أی کان ذلك.

و صاحب التحقیق یری الکثرة فی الواحد کما یعلم أن مدلول الأسماء الالهیة، و إن اختلفت حقائقها و کثرت، أنها عین واحدة. فهذه کثرة معقولة فی واحد العین. ۲۵ فتکون فی التجلی کثرة مشهودة فی عین واحدة.

شیخ –قدّس اللّه سرّه– چون در مقام فرق اتمام کلام کرد، شروع کرد در

---

(۱۸) س ۲ ی ۲۵.

تکلّم ازمقام جمع بین الفرق و الجمع؛ و می گوید: محقّق کثرت واقعه را در عالم موجود می‌بیند در واحدحقیقی که آن وجود مطلق ا ست ظهور یافته به صورِ کثرت، چون رؤیت قطرات در بحر و ثمر در شجر و شجر در نوات. چنانکه کثرت اسمائیه را با وجود آنکه مختلفة الحقائق است راجع می‌بیند بدین یك ذات. پس این کثرت اسمائیه معقول است در ذاتِ واحدۀ الهیه؛ لاجرم در حالت تجلی به صور اسماء کثرت اسمائیه مشهود می گردد در عین واحد معقوله. ۵

و حاصل آنکه هویت، حالیا، در صور موجودات مستتر است و در قیامت کبری به مستور ساختن این صورت حق به ذات خود ظاهر گشته، می گوید: «لمن الملك الیوم»؛ و هم خود جواب می‌دهد که: «للّه الواحد القهار»[19]. **[۱۸۱ــپ]** بعد از آن متجلی می شود کثرت مشهوده در دار آخرت نیز ــ جلت قدرته و دقت حکمته ــ. ۱۰

كما أن الهيولى تؤخذ فى حد كل صورة، وهى مع كثرة الصور واختلافها ترجع فى الحقيقة إلى جوهر واحد هو هيولاها.

مراد از هیولا اینجا هولای کلیه است که قبول صور جمیع موجودات روحانیه و جسمانیه می کند.

و هیولی جوهر است چنانکه در کتاب مسمّی به «انشاء الدوائر» بیان این معنی بتقدیم رسیده است. و معنیش آنست که کثرت مشهوده است در عین واحده. و این عین واحده معقوله است در این کثرت، چنانکه صـــور هـــمه مـــوجودات مشهوده است در عین هیولی، و هیولی معقوله در آن صور. و لهذا در تعریف هریك از موجودات جوهری که عبارت از هیولی است مأخوذ می گردد. چنانکه؛ ۱۵

در تعریف عقل می گوئی: عقل جوهری است مجرّد که ادراك می کند کلیات را بی آنکه متعلق شود به جسم. ۲۰

و در تعریف نفس می گوئی: نفس ناطقه جوهری است مجرّد که ادراك می کند کلیات وجزئیات را، و او را تعلق تدبیر و تصرف است در جسم.

و می گوئی: جسم جوهری است قابل مر ابعاد ثلا ثه را. لاجرم اخذ جوهر در این تعریفات می کنی، و او در حقیقت واحده است و صور کثیره مختلفه؛ و غرض تنبیه است مر ارباب نظر را تا عقول ایشان غریب نشمارد و متحیّر نشود در آنچه اهل اللّه از ۲۵

---

(۱۹) س ٤٠ ی ١٦.

توحید خبر می دهند.

فمن عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربه فإنه علی صورته خلقه، بل هو عین هویته و حقیقته.

پس هر که داند که حقیقت او حق است در مقام تفصیل ظاهرشده به صور موجودات بحسب مراتب و ظهوراتش، و «لایعرف اللّه غیر اللّه» بر او منکشف شود؛ چه انسان مخلوق است بر صورت رب خویش، کما جاء فی الحدیث الصحیح: «إن اللّه خلق آدم علی صورته» و به روایتی «علی صورة الرحمن».

و مراد از «صورت» اسماءوصفات الهیه است. یعنی حق —سبحانه و تعالی— انسان را موصوف به جمیع اسماء آفرید بل موصوف به هویت خویش که مختفی است، و حقیقت خود که مستتر است درحقیقت انسانیه. پس ظهور انسان به هویت اوست و حقیقتش عین حقیقت الهیه، و او اسم اعظم الهی است جامع مر حقایق اسماء نامتناهی را.

پس عارفی که سعادت این مشاهده دریابد، در مخاطبه دوست به زبانی که لسانی از السنهٔ اوست، گوید؛ بیت: [۱۸۲—ر]

ای گشاده در خزانهٔ جود — یافته کاینات از تو وجود
چند از عشقت آتش افروزی — تا کی از جان ما برآری دود
سالها با تو بودم آسوده — فارغ از غصه های بود و نبود
خواستی آمدن به عین از علم — تا هویدا شوی به غیب و شهود
پس دوئی در میانه پیدا شد — از طریق مجردی و قیود
ما شدیم آینه جمالِ ترا — هر که در ما جمال دید آسود
نی چه جای دوئی موهوم است — بود آنِ تو است و ما نابود
در جلابیب صورت و معنی — نیست غیر از تو شاهد و مشهود
می کنی جلوه های حسن و جمال — در لباس وجود هر موجود
گوید آن عارفی که همچو حسین — به جمال تو چشم او بگشود
که جهان صورت است و معنی یار — لیس فی الدار غیره دیّار

و لهذا ماعثر أحد من العلماء علی معرفة النفس و حقیقتها إلا الالهیون من الرسل والصوفیة. و أما أصحاب النظر و أرباب الفکر من القدماء والمتکلمین فی کلامهم فی النفس و ماهیتها، فما منهم من عثر علی حقیقتها؛ ولایعطیها النظر الفکری أبداً.

و لهذا اطلاع نیافت هیچ احدی از علما و حکما بر معرفت نفس و حقیقتش، مگر طایفهٔ الهیون از رسل و اکابر صوفیه، أما اصحاب نظر و ارباب فکر از قدماءِ متکلمین در کلام نفس و ماهیتش اطلاع بر حقیقتش نیافته اند، و نظر فکری أبداً اعطای این معرفت نمی کند؛ چه فکر حسبانی است منغمس در ظلمات و عاجز از دفع وهم و شبهات. بیت: ۵

حق است حقیقت همه اشیاءرا زان نیست به هیچ چیز دانش مارا
دانای حقایق همه اشیاء کیست؟ آن کس که شناخت حضرت اعلی را

فمن طلب العلم بهامن طریق النظر الفکری فقد استسمن ذاورم و نفخ فی غیر ضرم.لاجرم أنهم من «الذین ضل سعیهم فی الحیاة الدنیا وهم یحسبون أنهم یحسنون صنعاً». فمن طلب الأمر من غیر طریقه فما ظفر بتحقیقه. ۱۰

پس هر که طلب دانستن حقیقت نفس کند از طریق نظر فکری؛ این مثل در حق او راست آید که «فقد استسمن ذاورم و نفخ فی غیر ضرم». یعنی صاحب ورم را فربه می شمارد، ولی آتش افروز به دمیدن آتش خود را در زحمت دارد. لاجرم ایشان به حکم آیت کریمه «قل هل ننبئکم بالاخسرین اعمالاً الذین ضل سعیهم فی الحیوة الدّنیا **[۱۸۲ــپ]** و هم یحسبون أنهم یحسنون صنعاً».[۲۰] خاسرترین اهل اعمال باشند ۱۵ که سعی ایشان در حیات دنیا ضایع است، و ایشان می‌پندارند که دارند، باش، تا پرده بردارند؛ لاجرم هر که طلب چیزی کند از غیرِ طریقِ او،ظفر نیابد به تحقیق او. چنانکه خواجه می فرماید:

بانطق زبان به نطق ناطق نرسی با خود به حقیقة الحقائق نرسی
این نکته من از محققی دارم یاد تا نگذری از خلق به خالق نرسی ۲۰

و ما أحسن ماقال اللّه تعالی فی حق العالم و تبدله مع الأنفاس «فی خلق جدید» فی عین واحدة، فقال فی حق طائفة، [بل أکثر العالم] «بل هم فی لَبس من خلق جدید» فلایعرفون تجدید الأمر مع الأنفاس.

چون کلام شیخ در حکمت قلبیه است و بیان تقلب قلب در عوالمش، و عالم نیز دائماً منقلب در صورت؛ لاجرم می گوید: زهی حسن مقال و لطف شرح حقیقت ۲۵ حال که حضرت ذوالجلال خبر می دهد که: صورت عالم در هر آن و نَفَس متبدل است

---

(۲۰)س۱۸ ی۱۰۳.

بر عين واحده كه آن جوهر است. و استشهاد مى كند به قول او —سبحانه و تعالى— كه: «بل هم فى لَبْسٍ من خلق جديد[٢١]».

و چون اين تبدّيل نوعى است از انواع قيامت، و اهل نظر را بر آن شعورى نى؛ لاجرم ايشان را —بل اكثر اهل عالم را— كه محجوبان‌اند به مثابت منكران داشت، ٥ و بيان كرد كه اين معنى بر محجوبان از جهت تشابه صور،ملتبس مى شود.

لكن [قد] عثرت عليه الأشاعرة فى بعض الموجودات وهى الأعراض، و عثرت عليه الحسبانية فى العالم كله. و جهَّلهم أهل النظر بأجمعهم.

أما اشاعره در بعضى از موجودات —أعنى در اعراض— بر اين معنى اطلاع يافتند و گفتند: «العرض لايبقى زمانين». و حسبانيه در جميع عالم بر اين معنى اطلاع ١٠ يافتندوگفتند: «مجموع عالم متبدل است در صورت».

و مجموع اهل نظر حسبانيه را كه نزد ايشان مسمّى است به سوفسطائيه، تجهيل كردند و شيخ اين هر دو طايفه را —أعنى اشاعره و حسبانيه را— تخطئه كرده و در بيان خطاى ايشان فرموده كه:

ولكن أخطأ الفريقان: أما خطأ الحسبانية فبكونهم ما عثروا مع قولهم بالتبدل فى ١٥ العالم بأسره على أحدية عين الجوهر الذى قبل هذه الصورة ولايوجد إلا بها كما لا تعقل إلا به. فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة التحقيق فى الأمر.

يعنى: هر دو طايفه از خطا خالى نيستند، اما خطاى حسبانيه عدم اطلاع ايشان است بر احديت عين معقوله كه قابل اين صور است و آن عين موجود نمى‌شود در خارج مگر به اين صور، چنانكه تعقل كرده نمى‌شود هر يك از موجودات در حالت ٢٠ تعريف مگر به جوهر. پس اگر گويند كه جوهر شىء واحداست كه‌طارى‌مى شود [بر] صور همهٔ عالم، پس موجودات متعيّنه متكثره مى گردد، و آن جوهر عين حق است كه عالم **[١٨٣ —ر]** به تجلى او حاصل شده است هر آينه بدين قول خود به درجه تحقيق [دست] يابند، و به مرتبهٔ عارفان مرتقى شوند، و حقيقت امر را بدانچه هست دريافته باشند. آرى؛ بيت:

٢٥ جز يكى نيست نقد اين عالم   باز بين و به عالمش مفروش

و أما الأشاعرة فما علموا أن العالم كله مجموع أعراض فهويتبدل فى كل زمان إذِ

---

(٢١) س ٥٠ ى ١٥،

العرضُ لایبقی زمانین.

أما خطای اشاعره عدم شعور ایشان است به این معنی که جمیع عالم اعراض محققه ظاهره است در ذات احدیت که در هر آنی متبدل است. پس اگر حکم کنند بر اینکه اعیان موجودات نیز همچو اعراضش متبدل می گردد، و دو زمان بر یك حال باقی نمی‌ماند، و گویند؛ بیت:- ٥

هر نفَس نو می‌شود دنیا و ما　　غافلیم از نوشدن اندر لقا

هر آینه در این طریق فائز بالتحقیق باشند اما از وحدت جوهر غافل اند، واز حق که قائم بنفسه است و مقوم لغیره ذاهل، و اثبات می کنندجواهری را که غیر ذات احدیت است که ظاهر است به صورت جوهر یه؛ لاجرم محجوب گشته و محروم شده از حقیقت توحید. بیت: ١٠

عالم همه چیست وهم و پندار و خیال　　ممکن شده از قدرت حق امر محال
دانی که چنین است تُوهَم بی اشکال　　هر گه که بدین حال رسی از احوال

و یظهر ذلك فی الحدود للأشیاء، فانهم إذا حدوا الشیء تبین فی حدهم کونه الأعراض، و أن هذه الأعراض المذکورة فی حده عین هذا الجوهر و حقیقته القائم بنفسه. و من حیث [هو] عرض لایقوم بنفسه. ١٥

یعنی: حقیقت آنکه جمیع عالم اعراض است وقت تجدید اشیاء ظاهر می‌شود، چنانکه انسان را مثلاً به حیوان ناطق تحدید می کنند و حیوان را به جسم حساس متحرك بالارادة، وجسم را به جوهری [که] قابل ابعاد ثلاثه باشد. پس ظاهر شد که عرضی چند از أعراض موجود می‌شود و مسمّی می گردد به جوهری قائم بنفسه. ٢٠

فقد جاء من مجموع مالا یقوم بنفسه من یقوم بنفسه کالتحیز فی حد الجوهر القائم بنفسه الذاتی و قبوله للأعراض حدّ له ذاتی.

پس از مجموع آنچه قائم به نفس خود نیست که آن اعراض است به ظهور آمد آنکه قائم به نفس خویش است که آن جوهر است چون تحیّز در حد ذاتی جوهر که قائم است به نفس خویش، و چون قبول جسم مر أعراض ثلاثه را که حد ذاتی جسم است. ٢٥

ولاشك أن القبول عرض إذ لایکون إلا فی قابل لأنه لایقوم بنفسه: وهو ذاتی للجوهر. و التحیز عرض لایکون إلا فی متحیز، فلایقوم بنفسه. ولیس التحیز والقبول



بأمر زائد علی عین الجوهر المحدود لأن الحدود الذاتیه هی عین المحدود وهویته.
[۱۸۴—ر]

و شك نیست که قبول عرض است از آنك جز در قابلی نتواند بود، و آن قابل قائم به نفس خود ذاتی است مر جوهری را که آن جسم است. و تحیّز نیز عرضی است که جز در متحیّز نباشد؛ لاجرم قائم به نفس خود نیست. و تحیّز و قبول بحسب وجود امر ۵ زاید بر عین جوهر محدود، نی؛ از آنکه حدود ذاتیه — یعنی اجزاء ذاتیه که حدود در مقام تعریفات بدان حاصل است— بحسب خارج عین محدود و هویت اوست.

و شیخ قبول و تحیّز را از آن جهت حدود ذاتیه داشت که متحیّز و قابل ذاتیان جوهر وجسم اند، وتحیّز ذاتی متحیّز و قبول ذاتی قابل و جزو جزو جزو. ۱۰

فقد صار ما لایبقی زمانین یبقی زمانین و أزمنة و عاد مالایقوم بنفسه یقوم بنفسه.

پس غیر باقی زمانین باقی شد زمانین، بلکه ازمنه؛ و غیر قائم به نفس خویش قائم بنفسه گشت بحسب ظاهر و زعم محجوب، و الاّ در حقیقت قائم به حق است نه به نفس خویش.

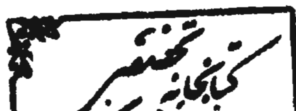
۱۵ **ولایشعرون لما هم علیه، و هؤلاء هم فی لَبْسٍ من خلق جدید.**

و این محجوبان را شعور نیست به آنچه ایشان بر وی اند از تبدیل و تقلیب حالی بحالی، از آنکه اعیان ایشان اعراض متبدله است در هر آن، و حق —سبحانه و تعالی— ایشان را خلعت خلقت تازه می دهد در هر زمان. و ایشان را این خلق جدید ملتبس و پنهان [می ماند]؛ لاجرم این معنی را محقق نمی دانند که:

۲۰ فانی است غیر از خدای جهان | ندارد بقایی جهان یك زمان
خدای جهان هرچه اهدا کند | به تجدید امثالش ابقا کند

و أما أهل الکشف فانهم یرون أن الله یتجلی فی کل نَفَسٍ ولایکرَّر التجلی، ویرون أیضاً شهوداً أن کل تجلٍ یعطی خلقاً جدیداً و یذهب بخلق. فذهابه هو عین الفناء عند التجلی والبقاء لما یعطیه التجلی الآخر فافهم.

۲۵ أما ارباب عرفان و اهل کشف و عیان معاینه می بینند که حق —سبحانه و تعالی— تجلی می کند در هر نفس، و تجلی او مکرر نمی شود، زیرا که آنچه موجب فنا است غیر آنست که موجب بقا است، و در هر آنی فنا و بقا حاصل می گردد؛ لاجرم تجلی غیر متکرّر باشد.



و به مشاهده وعیان دانند نه به مجرّد حکم نص و اذعان که هر تجلی **[۱۸٤ ــر]** اعطای خلقی جدید می کند، و اِذهاب خلقی می نماید، و در هر زمانی فنا و بقا به تجلی اوست.

وازآن روی که خلق جدید هم ازجنس خلق است، محجوبان رااطلاع برخلق جدید حاصل نمی‌شود، و می‌پندارند که همان خلق اوّل است که سالها باقی است، ۵ اگرچه عارفان درنظر اوّل این معنی را ادراك می کنند بی هیچ تکلفی.

و تمثیل این به نور چراغی توان کرد که هر نَفَسی آن چراغ را وجودی دیگر متجدد شود، و کسی که عقل او قاصر است چون نور چراغ را بر یك نسق مشتعل بیند، پندارد که شعلهٔ او از ابتداء تا انتها یك شعله است بعینه، وعقلاء یقین دانند که هر لحظه او را صورتی دیگر متجدد می‌شود. بیت: ۱۰

هم امر محققی و هم صرف خیال　　جوینده‌یی آنچه نزد عقل است محال
هر لحظه شود وجودوحال توجدید　　با آنکه همانی ابدا در همه حال

